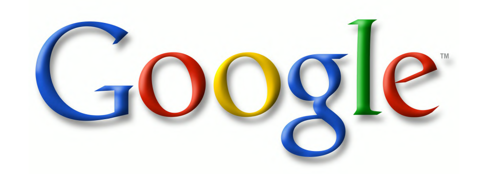
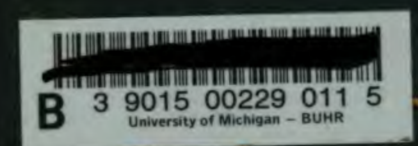



B 3 9015 00229 011 5
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE ET FAIRE

COURS

DE

PHILOSOPHIE

1re PARTIE — **PSYCHOLOGIE**

MONTPELLIER. — IMPRIMERIE CENTRALE DU MIDI
Ricateau, Hamelin et C°.

COURS

DE

PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE

PAR

TH. BERNARD

Professeur de Philosophie au Lycée de Montpellier



PARIS

LIBRAIRIE CHARLES DELAGRAVE

58, RUE DES ÉCOLES, 58

1874

Virginia [illegible]

PRÉFACE

On se plaint quelquefois que les livres destinés à l'enseignement de la philosophie manquent ou de clarté ou de solidité. Nous l'avouons, nul reproche ne nous serait plus sensible. Nous tenons ces qualités pour les premières que le lecteur soit en droit de demander à un ouvrage de la nature de celui-ci, et le seul mérite que nous ambitionnions, s'il nous est permis d'exprimer un vœu plus encore qu'une espérance, c'est de n'être pas resté à cet égard trop en deçà du but.

Il est aisé d'être clair, lorsque, préoccupé des détails plus que de l'ensemble et de l'apparence plus que de la réalité, on s'arrête à la surface des choses : il suffit d'en accuser les traits saillants, de se ménager des contrastes, d'éclairer fortement les points que l'on tient à mettre en vue, laissant à dessein dans l'ombre tout ce dont pourrait souffrir l'harmonie du tableau. Il est aisé d'être solide, lorsqu'on n'aborde les questions que par leurs côtés les plus accessibles, les plus familiers, et qu'on ne dépasse pas cette région des vérités moyennes où le sens commun vous devance et vous soutient.

Mais la philosophie, non plus que la science, ne s'accom-

modent de cette clarté superficielle, de cette solidité relative. Si vaste que soit le champ à explorer, c'est peu, pour elles, d'avoir entrevu la vérité sur des points isolés; elles la veulent suivre à travers ses ramifications infinies, et mettre à nu ses assises dernières. Elles n'admettent pas qu'une question soit résolue sans être discutée, que l'importance des résultats acquis dispense de poursuivre et d'étendre les recherches, que la multiplicité des aspects sous lesquels un sujet peut être envisagé autorise à en négliger un seul, enfin que rien soit fait tant qu'il reste quelque chose à faire; et cependant la précision dans les détails, l'exactitude dans les analyses et les démonstrations, la certitude dans les théories, ou tout au moins une haute probabilité, y sont de riguenr. Voilà pour le fond. Quant à la forme, elles n'avouent d'autre clarté que celle qui naît de la distinction et de l'analogie des idées, de la simplicité des rapports qui les enchaînent, de leur coordination et de leur subordination logique, de la distribution méthodique des détails et des parties dans l'exposition, des preuves dans l'argumentation, de la netteté des divisions et de leur convenance constante au plan général dont l'ouvrage emprunte son unité, dont il reçoit le mouvement et la vie.

C'est en ce sens que nous aurions à cœur d'être solide et clair. Nous n'y aurons réussi que bien imparfaitement sans doute. D'autres, plus heureux, serreront de plus près le but qu'il ne nous a pas été donné d'atteindre : nul ne s'y essayera avec un sentiment plus profond des difficultés contre lesquelles nous avons dû et avons voulu lutter, avec une plus ferme volonté de les surmonter dans la mesure de ses forces.

Mais, quels que soient les défauts de notre travail (et, s'ils pouvaient échapper à notre propre sévérité, la conscience de notre faiblesse suffirait pour nous garder de toute illusion à ce sujet), une pensée nous rassure, un espoir nous rend moins pénible le regret que nous éprouvons de n'avoir pu faire davantage : cette pensée, c'est que les amis de la philosophie

nous approuveront d'avoir essayé d'apporter dans l'enseignement de la psychologie plus de rigueur et de précision qu'il ne s'en rencontre d'ordinaire dans les ouvrages classiques qui en traitent; cet espoir, c'est que les personnes désireuses d'être initiées sans trop de peine aux recherches intéressantes, mais difficiles, qui en sont l'objet, nous sauront gré peut-être d'avoir désiré leur offrir, dans un cadre restreint et sous une forme élémentaire, l'exposé méthodique et clair et, nous le pensons, suffisamment complet, des faits et des problèmes, des controverses et des théories, sur lesquels a porté dans le passé, et en grande partie porte aujourd'hui encore, l'effort de la psychologie. Aux maîtres de la science nous soumettons avec déférence le résultat de nos propres recherches, quelques vues personnelles suggérées par une étude persévérante des questions que nous avons eu à traiter. C'est dans l'Université surtout (avons-nous besoin de le déclarer ?) que nous serions heureux de compter des lecteurs, et, pour peu que leur accueil nous soit favorable, nous nous proposons de faire suivre ce premier essai d'un travail analogue pour chacune des parties de la philosophie.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

OBJET DE LA PHILOSOPHIE. — SA DIVISION

I. Idée de la philosophie

On reproche volontiers à la philosophie d'en être encore à se définir, et, sans entendre sa défense, on prend acte d'un blâme, peut-être immérité, pour motiver sa condamnation.

On oublie, à le supposer mérité, que la philosophie n'est pas seule à l'encourir. Les sciences ont, elles aussi, le devoir de se définir. Rien ne semble plus aisé, ne le serait peut-être, si, pour les définir, il suffisait de leur assigner un objet; ce qui l'est moins, c'est de déterminer le point de vue qui leur convient, le but qui s'impose à elles dans l'étude de cet objet; c'est de se pénétrer de l'esprit qui les anime; c'est de découvrir, sous la diversité des procédés mis en œuvre et la multiplicité des recherches simultanément engagées dans des voies souvent très-éloignées, le problème fondamental dont sous mille formes elles poursuivent la solution, l'idée lumineuse et féconde dont elles s'inspirent, et qui les vivifie. Est-il donc équitable de se prévaloir, contre la philosophie, d'obstacles avec lesquels les sciences elles-mêmes ont à compter? Faut-il s'étonner qu'elle hésite là où celles-ci n'osent se prononcer? Et parce que la difficulté que, par suite de cette incertitude, elle éprouve à se définir, s'aggrave pour elle des divergences inévitables des philosophes eux-mêmes, faut-il aller jusqu'à mettre son existence en question?

Idée générale de la philosophie. — Que la philosophie réussisse ou non à se définir, il est un fait constant dont ses détracteurs peuvent

n'être pas frappés, mais dont nul esprit impartial ne saurait méconnaître la portée : c'est, chez tous les peuples qui ont marqué dans l'histoire de l'humanité, la constitution très-ancienne, sur les confins de la religion et de la science, plus près de l'une par les grands problèmes qui y seront abordés, de l'autre par les procédés de recherche indépendante et de libre discussion dont on ne s'y départira jamais, d'un ordre spécial d'études et de controverses, ne se réclamant ni de la religion, ni de la science, qui sans doute les désavoueraient, et qui, tout en empiétant parfois sur le domaine de l'une et de l'autre, se renferment de préférence dans le monde moral, ou même se concentrent volontiers sur l'homme; c'est la manifestation d'un même besoin universel et profond, l'affirmation d'une commune ambition, l'édification de doctrines diverses à l'infini, mais tendant toutes au même but : pénétrer le mystère des choses, s'élever du monde visible à l'invisible source de la lumière et de la vie, rattacher à leur principe éternel les existences périssables et, la première de toutes, celle de l'homme lui-même.

L'homme, en effet (et il en est à cet égard des sociétés, de l'humanité elle-même, comme des individus), éprouve, bien jeune encore, et plus impérieusement à mesure que, grâce au progrès de sa raison, il sent mieux le prix de la vérité et qu'il se sent plus capable aussi d'en aborder la recherche avec fruit, le besoin de se rendre compte de lui-même et des choses. Non qu'il les tienne en égale estime, ni qu'il fasse un cas égal de la connaissance de toutes : il est à lui-même son premier, son plus nécessaire objet d'étude, et il ne peut faire que les choses ne l'intéressent en tant que relatives à lui, et d'autant plus qu'il se trouve en rapport plus étroit avec elles. Or, pour se connaître lui-même, il a besoin de connaître non-seulement sa nature, mais aussi son origine et sa fin ; de savoir par conséquent quelle place il occupe et quel rôle lui est échu parmi ces mondes et ces êtres qui partout, dans cette double infinité de l'espace et de la durée qui de toutes parts l'étreint, mais qu'il domine par sa pensée, poursuivent aveuglément et fatalement leur tâche solitaire, et cependant coopèrent, ouvriers inconnus d'eux-mêmes et de cet univers, qui seul subsiste quand tout se renouvelle en lui, à une œuvre commune. Car comment se connaîttrait-il pleinement lui-même, s'il ignorait, et le théâtre sur lequel son activité est appelée à se déployer, et les liens sans nombre qui le rattachent à toute la nature, et les lois premières qui assurent l'existence et constituent l'ordre de celle-ci ? Mais, d'autre part, comment connaîtrait-il et cet univers, et lui-même encore, s'il ignorait le secret de leur double existence; si de la sphère des réalités limitées et fugitives où s'écoule et s'emploie sa vie, sa pensée du moins ne remontait jusqu'à la source éternelle de l'être et de la vie ? Reculer devant ce mystère qui enveloppe et dépasse tous les autres, le peut-il, lorsque ses regards cher-

chent en vain autour de lui un point fixe sur lequel il puisse orienter sa pensée et sa vie; que sa volonté réclame un but, une règle, et son cœur, las de souffrir, une espérance? Créature d'un jour, que le néant attend ou que le temps achemine à l'immortalité, au trouble de sa raison, à l'angoisse de son âme, il le sent bien que la suprême vérité est là, et que hors d'elle, et son savoir, et son bonheur ne sont que vanité. Tels sont les problèmes que la pensée humaine n'a cessé, ne cessera jamais d'agiter.

La science et la philosophie s'appliquent l'une et l'autre et réussissent en partie, mais diversement, à les résoudre : la science, qui, s'occupant des choses plus que de l'homme lui-même, et de chacune en particulier plus que de leur ensemble, mais surtout que de leur origine première et de leur fin dernière, et des principes éternels en dehors desquels leur existence même demeure inconcevable, le laisse par conséquent étranger à ce qu'il lui importe le plus de savoir; la philosophie, qui, s'attachant de préférence à ce que la science néglige, répond plus directement, bien que moins sûrement peut-être, sur certains points que la pensée la plus hardie ne saurait aborder sans trouble et sans effroi, à ces hautes aspirations, à ces perplexités sublimes de son esprit et de son cœur.

Tâche immense dévolue à la philosophie et dont l'accomplissement peut-être excède les forces du génie de l'homme, mais à laquelle il ne saurait se refuser sans déchoir; car, fait pour la vérité, il n'a pas le droit d'assigner une limite à ses efforts, de restreindre à volonté le champ de ses recherches, non plus que d'en fixer arbitrairement le niveau; être pensant, c'est des principes de l'être et de la pensée qu'il aspire invinciblement à prendre possession: élans de son cœur passionné, transports de son imagination enthousiaste, efforts réglés de sa raison, mûrie par la méditation, disciplinée par la science, le but auquel il tend par tout son être, vers lequel se dirigent d'elles-mêmes toutes ses facultés, non, ce n'est pas cette vérité fragmentaire, bornée, superficielle, toute nécessaire et désirable qu'elle est, dont la science surabonde, qui laisse aux choses leur mystère, à la raison ses angoisses, à l'éternité ses abîmes; c'est, à la limite extrême de l'intelligibilité, à la racine de l'être, au faîte de la pensée, cette suprême vérité qui devance les temps, qui ordonne les mondes, qui vivifie la science elle-même, en rejoignant ses données aux principes éternels, en dehors desquels ses plus sublimes enseignements ne sont que balbutiements, au sein de laquelle seulement le repos est doux, pour l'âme et pour la vie lasses de ténèbres, d'incertitudes et de défaillances, car elle est la lumière qui rend toutes choses intelligibles, la raison dernière de tout ordre immuable autour de nous, inviolable pour nous durant la vie, et jusque dans la mort l'indéfectible gage de nos espérances.

II. Définition de la philosophie

Définitions diverses de la philosophie. — Nulle part ce noble besoin ne s'est révélé plus tôt, n'a été plus vivement ressenti, ni ce but plus opiniâtrément poursuivi et avec plus de génie que dans cette Grèce, qui, si elle n'a pas découvert la philosophie, l'a du moins cultivée avec amour et indépendance, et nous a transmis le fonds sur lequel nous travaillons encore. Que furent donc ses premiers philosophes? Des amis de la sagesse ou du savoir. Avant eux, elle avait eu ses sages et s'en faisait gloire. Chez ce peuple à l'esprit délié, raisonneur et pratique, attaché à l'honneur et à la vertu, mais passionné plus encore pour les choses de l'intelligence, enthousiaste de l'intelligence elle-même et des succès qui en sont le prix, sagesse, prudence, habileté, c'était tout un. Aussi ces sages tant admirés n'étaient-ils rien moins que des savants et des héros; esprits doués d'une pénétration et d'une sagacité peu communes, leur supériorité était celle des lumières plus que de la vertu, de la raison plus que de la science. Plus tard, sagesse devint synonyme de savoir. Le sage fut, non le géomètre ni l'astronome, dont l'horizon ne dépasse point les limites de la science qu'il cultive, mais celui qui, ayant traversé sans s'y arrêter la géométrie, l'astronomie et les autres sciences, embrassait dans ses recherches l'universalité des choses. Tels furent ces premiers philosophes, auxquels Pythagore, au dire de Cicéron, donna leur nom. Curieux de tout connaître, de tout comprendre, nul problème cependant ne les captiva plus tôt, ne s'imposa plus obstinément à eux, que celui de la génération des choses, de l'origine de ce monde sublime et mystérieux que leurs regards ne se lassaient pas de contempler, mais auxquels ils demandaient en vain le secret de son merveilleux enfantement. Socrate ramena la philosophie du ciel sur la terre ; le mot fameux : «Connais-toi toi-même», devint avec lui la devise du sage. Dialecticien trop habile lui-même pour renoncer à suivre ses devanciers dans leurs spéculations subtiles, ne fût-ce que pour les combattre et les ruiner l'un par l'autre, son ferme bon sens le préserva des écueils sur lesquels métaphysiciens et sophistes couraient se perdre à l'envi. Trop dédaigneux peut-être du savoir qui ne sert pas à l'action, mais justement préoccupé des grands intérêts de la vie, il osa revendiquer les droits de la raison sur des questions dont la religion s'était jusqu'alors réservé la solution, et il eut la gloire d'imprimer le premier à la philosophie ce caractère moral et cette direction pratique dont, après lui, elle ne se départira jamais absolument, malgré les efforts tentés à toutes les époques et par ses successeurs immédiats déjà, pour la détourner de l'objet spécial

auquel il avait pris à tâche de la restreindre et pour l'entraîner dans des voies purement spéculatives. C'est ainsi qu'elle sera définie tour à tour par Aristote : science des premiers principes ou science première, et par les stoïciens : science des choses divines et humaines.

Aujourd'hui encore, après vingt siècles d'un labeur obscurément ou glorieusement poursuivi, mais que n'ont pu interrompre complétement ni l'écroulement du monde ancien, ni la longue nuit du moyen âge, ni la rénovation des sciences, ni les crises qui depuis lors n'ont cessé d'ébranler les sociétés modernes en travail de renouvellement, la philosophie a cette fortune singulière que, placée au centre du mouvement qui emportait ou transformait tout autour d'elle, elle l'a suivi sans dévier sensiblement des voies ni perdre de vue les buts que lui avait assignés dès l'abord la pensée antique. La définition d'Aristote traverse le moyen âge, est reproduite par Descartes et la plupart des philosophes modernes. Bossuet, de son côté, reprenant la pensée de Socrate, dit simplement : «La philosophie est l'amour de la sagesse; or la sagesse, pour l'homme, consiste à se connaître lui-même et à connaître son auteur»; et cette définition, pour beaucoup, est la vraie.

Deux définitions principales de la philosophie. — Écartons la définition la plus ancienne de la philosophie, et la définition stoïcienne qui n'en diffère que dans les termes. Voir dans la philosophie la science universelle, c'est sacrifier la science à la philosophie, ou la philosophie à la science, celle-ci s'emparant graduellement et prenant définitivement possession de toutes les parties du domaine occupé primitivement, mais à titre provisoire, par celle-là. La formule des stoïciens semble, il est vrai, assigner à la philosophie un tout autre objet; mais Dieu, à leurs yeux, se confondant avec le monde, par cette expression : « les choses divines », ils n'entendaient rien de plus que la nature elle-même. Seulement, en opposant les choses humaines aux choses divines, ils restituaient à l'étude de l'homme la place qui lui appartient, mais qu'elle n'avait pas occupée tout d'abord, dans la philosophie. Restent en présence les définitions de Socrate et d'Aristote, de Bossuet et de Descartes, consacrées l'une et l'autre par le temps, également autorisées d'illustres suffrages : l'une, plus claire et plus pratique, se bornant à énoncer les premiers, les plus essentiels objets et les plus élevés de la philosophie; l'autre, plus profonde et plus hardie, embrassant son domaine le plus étendu et marquant d'un mot son objet, son but, son esprit ; la première, la transportant dès l'abord et la confinant au faîte du monde moral, en dehors et au-dessus de la nature, dont elle la désintéresse en faveur de la science pour l'occuper tout entière des intérêts suprêmes de la vie et des problèmes de l'éternité ; la seconde, la maintenant au centre des choses et dans un triple rap-

port au monde, à l'homme et à leur commun principe, et lui proposant pour tâche, avec le concours de la science, de comprendre, d'expliquer la diversité des choses et leur unité, de déterminer la raison d'être de chacune, les relations les plus générales qui existent entre elles toutes, et finalement la raison dernière de ce système de relations et de ce concours d'existences qui constituent le monde.

Leur conciliation. — Ainsi, les définitions de Descartes et de Bossuet, loin d'être exclusives l'une de l'autre, s'appellent bien plutôt et se complètent l'une l'autre. D'accord sur ce point essentiel que rien n'est définitivement expliqué tant que la cause première des choses reste à déterminer; d'accord en outre pour affirmer le droit de la raison, c'est-à-dire de la philosophie, à poser et à résoudre des questions devant lesquelles la science se récuse, et celle de la cause première avant toutes les autres; d'accord par conséquent pour reconnaître au savoir philosophique une élévation et une dignité supérieures à celles du savoir scientifique, elles se séparent seulement, ou plutôt laissent entrevoir une divergence, lorsqu'elles viennent à en mesurer l'étendue et la profondeur. Oui, l'homme et Dieu sont nécessairement pour l'homme les plus essentiels et les plus nobles objets de la philosophie: qu'elle commence à l'homme pour aboutir à Dieu; qu'elle mette en présence et à leur place respective la créature et son auteur; qu'elle tente de dévoiler les mystères de l'éternité à cet être qui par son origine et sa fin divines relève de l'éternité, et plus encore par sa raison qui la proclame et s'y appuie : elle en a le droit, elle le doit. Mais qu'elle fasse abstraction du monde lui-même ; religieuse, que l'œuvre de Dieu soit pour elle lettre morte; indifférente, qu'elle demeure insensible aux splendeurs et aux harmonies de l'univers : elle ne le peut, nous l'avons amplement établi. Indépendamment de la diversité partielle des objets, sa raison d'être, à côté, au-dessus de la science, c'est l'insuffisance de celle-ci : là où la science s'arrête, il faut qu'elle avance; il faut qu'elle pénètre et qu'elle domine cet au delà mystérieux que partout dans le temps et dans l'espace, dans l'ensemble des choses et en chacune, au dedans de nous comme en dehors de nous, dans notre pensée comme dans les choses, la science laisse volontairement subsister, ces ténèbres derrière lesquelles cependant réside cette pleine lumière pour laquelle nous sentons que notre raison est faite, au défaut de laquelle toute vérité s'obscurcit, toute énergie fléchit, toute vie s'égare.

Et pour faire comprendre à quel point la philosophie, dans son esprit même, est bien la science des principes, nous pourrions la montrer dans toutes ses recherches, que celles-ci portent sur les choses ou sur nous-mêmes, constamment attentive à découvrir la raison dernière des faits qu'elle étudie, à scruter l'origine, à peser la valeur

de nos idées, à sonder les sources mêmes de notre savoir, discutant l'autorité de chacune de nos facultés, la validité de chacun de nos moyens de connaître, déterminant leurs titres à notre confiance, et établissant par des preuves irrécusables notre droit à en user. Sens, conscience, raison même, raisonnement sous ses diverses formes, témoignage, modes de la pensée, procédés destinés à seconder l'effort de nos facultés et à en augmenter la portée, tout dans notre constitution et dans notre vie intellectuelles est par elle exploré, éprouvé, justifié; tout est soumis à des règles et ramené à ses principes.

III. Division de la philosophie

Division de la philosophie; son unité. — La philosophie entendue au sens le plus large et dans son triple rapport aux choses éternelles, au monde et à l'homme, comporte nécessairement un triple développement. Mais cette division, tout extérieure, doit être complétée. Elle comprend, en effet, autant de branches spéciales qu'il y a lieu de distinguer d'ordres principaux de recherches concernant ces grands objets. Or, par les choses éternelles il faut entendre la cause première d'abord, Dieu lui-même, réalité suprême, dont toute réalité transitoire procède, absolue perfection dont émanent tout l'être et toute la perfection relative des existences contingentes ; puis les idées, les vérités nécessaires, conditions tout abstraites de l'existence et de la pensée. De là, à la cime pour ainsi dire de la philosophie, deux branches originairement distinctes et constamment indépendantes, qui se détachent dès l'abord, dominent et, en un sens très-exact, protégent toutes les autres, mais n'ont entre elles d'autre lien qu'une certaine conformité d'objet et de méthode, le caractère transcendental de l'un, spéculatif de l'autre, ne convenant qu'à elles. D'autre part, à son centre et à son point de départ, qui nécessairement est l'homme lui-même ; là où déjà elle plonge dans la réalité, dans cette réalité intime dont chacun est à soi-même juge et garant, elle projette trois branches nouvelles, bientôt, sinon originairement, indépendantes et se développant alors librement, en rapport avec cette triple fin de la connaissance de l'homme : la nature humaine, la pensée, la vie. Mais, entre elles, l'unité fondamentale d'objet domine, absorbe la triplicité de point de vue ; l'indépendance relative n'exclut pas la solidarité, ni la diversité des fins partielles l'identité d'une fin plus générale et plus élevée : connaître la nature humaine afin d'en régler et d'en seconder l'essor, afin d'assurer son développement normal et de la rapprocher de la plus haute perfection qu'elle comporte. A sa base, enfin, la philosophe délaissant, en apparence, la sphère des réa-

lités morales, après celle des vérités purement intelligibles, et prenant pied pour ainsi dire dans la nature, au-dessus de laquelle elle avait plané jusque-là, élargit graduellement le champ de ses recherches jusqu'à y comprendre l'universalité des choses : non qu'elle aspire à se substituer à la science ; loin de là, elle sait que, dans cette voie nouvelle, elle ne peut rien sans la science, et que, pour la devancer, pour la suppléer, là où celle-ci se récusera, elle a besoin de la suivre pas à pas, de bénéficier de chacun de ses progrès. Que prétend-elle, en effet ? Non connaître toutes choses, mais les principes des choses; entrevoir, s'il est possible, le fond de la nature, le secret de l'harmonie des mondes, de la constitution des êtres, les lois premières de l'existence et de la vie sous leurs formes multiples, diverses et progressives ; suivre de l'atome jusqu'à l'homme, et des rudiments informes de cet univers, dès son passé le plus lointain, jusqu'à son merveilleux achèvement, les transformations graduelles et l'évolution vraiment providentielle qui, sous le regard et sous la main de Dieu, ont amené toutes choses à ce point, afin de contempler sa sagesse dans son œuvre et de le bénir dans ses bienfaits. De quelque nom qu'on l'appelle, cosmologie ou philosophie de la nature, cette dernière partie de la philosophie n'est donc étrangère ni à la science de Dieu, ni à celle de l'homme : elle prouve l'existence de Dieu ; elle justifie sa providence ; elle remet l'homme à la place que Dieu lui a faite dans cet univers ; elle reconstitue la série des êtres créés, dont il est le premier ; elle l'explique en partie. La métaphysique elle-même, tout abstrait qu'est son objet, trouve en elle plus d'un éclaircissement.

Ainsi la philosophie conserve son unité profonde sous la multiplicité, la diversité de ses développements ; ses branches se détachent bien d'un tronc commun; une même séve y circule, un même esprit la soutient dans toutes ses recherches et les vivifie. Qu'elle se réclame du monde moral ou qu'elle aspire à embrasser l'univers, c'est de l'homme qu'elle part, à lui qu'elle revient; c'est à le connaître, à l'expliquer lui-même, à régler sa pensée et sa vie, qu'elle s'attache avant tout : mais en lui, en dehors de lui, c'est le fond des choses qu'elle veut pénétrer, c'est leur raison dernière qu'elle tente de dégager, c'est de l'éterternité qu'elle prétend le relever, lui et toutes choses autour de lui. C'est dire qu'elle lui montre en elles et en lui-même Dieu invisible, mais partout présent et bienfaisant.

Divisions du cours de philosophie. — Le cadre dont nous venons de tracer les principaux linéaments ne saurait convenir à l'objet de ce cours. Pour nous, la philosophie doit être exclusivement, ce qu'elle est avant tout et essentiellement, l'étude de l'homme en tant qu'être moral, et de Dieu. La métaphysique même, à titre de branche spéciale, doit être écartée : non que nous nous interdisions toutes re-

cherches ressortissant à elle ; loin de là, les questions vitales dont l'examen lui incombe trouveront leur place dans notre cadre restreint; mais nous les étudierons là même où nous serons amenés à les poser, sans en former un corps de doctrine que la destination spéciale de cet ouvrage ne nous permet pas d'y introduire.

Nous connaissons l'objet de la théodicée; la psychologie, la logique et la morale concernant également l'homme, c'est par la diversité des points de vue auxquels elles l'étudient, des fins qu'elles se proposent relativement à lui, qu'elles doivent être distinguées. Le but de la psychologie, c'est essentiellement la connaissance de la nature humaine dans ses traits constitutifs et ses élements immuables, la détermination du type humain tel que chacun le retrouve intégralement en soi; abstraction faite des particularités et des accidents qui le différencient d'un individu à l'autre, et le diversifient à l'infini suivant les temps et les lieux. Les phénomènes intérieurs, tels que la conscience nous les retrace, les facultés dont ils procèdent, l'âme qui en est le principe, les rapports enfin de la vie morale à l'organisation : tels sont les principaux ordres de recherches qui constituent proprement l'objet de ce qu'on pourrait appeler la psychologie pure, toute recherche relative à la nature humaine, portât-elle sur des particularités, des anomalies, de simples accidents, relevant, en un sens, de la psychologie. La logique et la morale, sans être exclusivement pratiques, s'appliquent surtout à discipliner nos facultés, à en régler l'usage, afin d'assurer leur meilleur emploi. Nous proposant pour fins suprêmes de la vie morale, la vérité et le bien, elles déterminent les conditions de l'acquisition de l'une, de l'accomplissement de l'autre, posent des règles de pensée et de conduite que nous ne saurions enfreindre sans dommage, dont l'exacte observation, au contraire, est la plus sûre garantie du succès de nos efforts à bien penser et à bien vivre.

Ordre de leur étude. — Nous avons maintenant à fixer l'ordre dans lequel doivent être étudiées ces diverses parties de la philosophie. Cet ordre dépend évidemment de la nature des questions qui sont l'objet de chacune, des relations qui existent entre l'objet des unes et celui des autres. Si, par exemple, l'objet de l'une ne peut être abordé qu'à la condition que soit connu déjà celui d'une autre, il est clair que l'étude de celle-ci devra précéder. Cette règle cependant n'a pas toujours été observée; l'usage a longtemps prévalu de commencer par la logique ou la théodicée. Quant à celle-ci, la suprême dignité de son objet, l'insuffisance de toute connaissance établie dans l'ignorance des relations de la chose quelconque à laquelle elle s'applique avec la cause première, en qui réside la raison dernière de son existence et de sa nature, dont elle tient son origine et sa fin, justifiaient également, aux yeux de beaucoup, la prééminence attribuée par eux à la théodi-

cée. Les autres, voyant dans la logique l'instrument de la connaissance elle-même, l'étude préliminaire qui seule rend toute autre étude régulière et féconde, non la science elle-même, mais une préparation nécessaire à l'acquisition de tout savoir, à la possession de toutes les sciences, maintenaient énergiquement son droit de priorité. Nous écartons tout d'abord la théodicée : il est naturel et raisonnable, dirons-nous, de commencer la philosophie par l'étude de l'homme, car nous ne connaissons Dieu qu'après et d'après nous-mêmes. Le monde extérieur, avec ses splendeurs et ses harmonies, ne nous dirait rien de lui, si déjà nous ne portions en nous-mêmes ces notions de cause, d'infini, de perfection, qui directement nous élèvent à lui; si le sentiment religieux, éveillé dès l'abord dans notre âme par des pensées et des émotions toutes morales, ne préexistait aux impressions sensibles qui l'avivent, mais sont impuissantes d'elles-mêmes à le susciter. D'autre part, quelle idée étroite, mesquine, misérable, serions-nous réduits à nous former de la nature de Dieu, sans ces qualités de sagesse, de justice, de bonté, de liberté, qui nous relèvent dans notre infirmité, prix glorieux de nos labeurs et de nos progrès dans le bien, et dans lesquelles il nous est permis d'entrevoir un pâle, mais fidèle reflet des perfections infinies de celui qui en déposa les germes dans notre âme, avec la mission d'en préparer l'épanouissement.

Ainsi la psychologie doit précéder la théodicée. Mais la logique, à son tour, lui dispute la priorité. Nous ne contestons pas, d'une manière générale, la valeur des raisons qui militent en faveur de celle-ci ; mais ces raisons, décisives en effet vis-à-vis des autres parties de la philosophie, perdent singulièrement de leur poids pour ce qui concerne la psychologie, devant cette considération que la logique, science éminemment pratique, comme la morale, présuppose la connaissance de l'objet auquel elle s'applique, de l'instrument, du mécanisme intellectuel dont elle se propose de régler l'usage et d'assurer l'emploi le plus efficace. Alors même qu'elle se bornerait à étudier, à analyser les formes élémentaires de la pensée, telles que le jugement et le raisonnement, c'est encore à l'observation psychologique qu'elle devrait la connaissance de celles-ci. Le débat, tranché à l'avantage de la psychologie, doit l'être à plus forte raison contre la morale, qui, dans l'établissement de ses principes les plus généraux, comme dans le cours de ses déductions les plus particulières, est manifestement astreinte, soit à s'appuyer directement sur certaines données psychologiques fondamentales, soit tout au moins à tenir compte des faits, du milieu sur lequel l'action morale doit porter, à faire la part des ressources que la nature humaine lui offre à utiliser, et des obstacles, des résistances, qu'elle prend à tâche de surmonter. Reste à assigner à la logique et à la morale leur place respective ; sur ce point, l'entente est facile. Aux

raisons connues qui commandent de maintenir à la logique la priorité sur les autres parties de la philosophie, sauf la psychologie, s'ajoute cette considération spéciale que, son objet étant plus général et plus abstrait que celui de la morale, puisque le bien n'est, en un sens, qu'une forme particulière de la vérité, l'étude du vrai doit précéder celle du bien; la recherche des conditions de l'acquisition de la vérité, celle des conditions de l'accomplissement du bien.

CHAPITRE II

IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE. — SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES. — SA POSSIBILITÉ

1. Utilité et importance de la philosophie

L'utilité d'une science se mesure aux avantages matériels ou moraux qu'elle nous procure ; son importance, à la grandeur, à la dignité de son objet, à l'intérêt que nous avons à le connaître, à l'influence enfin qu'elle est appelée à exercer sur d'autres sciences. A ces divers points de vue, l'utilité et l'importance de la philosophie sont incontestables.

Utilité de la philosophie. — Quiconque s'attache à bien penser, a à cœur de bien vivre, sentira le besoin de se rendre compte des principes dont il s'inspire, des procédés qu'il applique, lorsqu'il pense et qu'il agit; de les discuter avec lui-même, de soumettre à une discipline rigoureuse ses facultés intellectuelles et morales, afin d'assurer leur meilleur emploi en vue du vrai et du bien: il recourra nécessairement dès lors à la philosophie. Pour la logique, l'exemple des savants les plus éminents qui à toutes les époques, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle notamment, y furent versés ou y excellèrent, est assez significatif. Quant à la morale, il est clair qu'une doctrine élaborée par l'élite des penseurs de tous les siècles, éprouvée par le temps, consacrée pour ainsi dire par la conscience universelle, présente d'autres garanties et offre à la conduite une direction autrement sûre que les maximes courantes ou que des impressions et des opinions toutes personnelles, suggérées à chacun par sa propre expérience ou ses seules réflexions.

Son importance. — L'importance de la philosophie résulte, avant tout, de la dignité de son objet, de l'intérêt essentiellement humain, disons mieux, éminemment personnel, que nous avons tous à le connaître, à l'étudier.

1° Intérêt immédiat des questions philosophiques. — Et d'abord, les questions philosophiques sont, de toutes, celles qui nous intéres-

sent le plus directement. Certes, elle est légitime et noble la curiosité qui nous porte à prendre possession par la science de ce monde, dont l'immensité écraserait notre petitesse si, pour nous égaler à lui et le dominer, nous n'avions la pensée; à contempler ses merveilles, à scruter ses mystères, à étudier, à imiter, dans la mesure de nos forces, les procédés de cet art profond et délicat qui, de l'atome à l'homme, varie et multiplie à l'infini les formes de l'existence et les degrés de la vie; mais plus haute, plus légitime encore, est celle qui nous presse de rentrer en nous-mêmes, afin de considérer de plus près ces merveilles, de toutes les plus étonnantes, de nous initier à ces mystères intimes de notre propre existence et de notre vie morale. Ces cieux lointains, cette terre qui nous porte, ce corps qui est nôtre, mais qui n'est pas nous, nous intéressent moins directement sans doute que nous-mêmes, quelques rapports, quelques liens qui nous rattachent à eux, et ces liens sont d'autant plus nombreux et étroits qu'ils se trouvent eux-mêmes plus rapprochés de nous; ils nous sont en définitive étrangers, et nous pourrions, à la rigueur, vivre et bien vivre sans en rien savoir, sans en avoir souci.

Pour emprunter à la nature les ressources les plus indispensables à notre conservation et à notre bien-être, pour avoir part à ses dons, pour utiliser nos forces, pour jouir de la santé, pas n'est besoin de la science : ce que la nature a fait pour tous les êtres et ce qui leur suffit à tous, elle l'a fait pour l'homme aussi, et d'autant plus efficacement qu'elle s'est montrée plus libérale envers lui. Donc nous pourrions vivre, ignorant tout du monde et de notre propre corps : vivre de cette vie inférieure, la seule que la matière réclame et qu'elle avoue; mais aussi de cette vie plus noble que l'affection embellit, que le sacrifice honore et que règle la raison; de cette vie vraiment humaine dont le devoir est la loi et dont les biens suprêmes sont la vérité et la vertu. C'est elle, elle seule, qui nous fait un besoin impérieux, une obligation rigoureuse de nous connaître nous-mêmes; c'est vis-à-vis d'elle que nous ne pourrions, sans dommage et sans honte, rester étrangers et indifférents à ce triple mystère de notre nature, de notre origine et de notre fin; car, enfin, là résident ses essentiels intérêts à elle et ce premier savoir qu'il faut à la base de tout établissement moral, au seuil, au faîte de tout système de conduite, délibéré et arrêté avec soi-même.

2° Leur dignité et leur grandeur. — Les questions philosophiques ne se recommandent pas seulement par leur intérêt immédiat; c'est aussi par la dignité de leur objet, par leur élévation, qui, entre toutes celles qui préoccupent à bon droit les esprits éclairés, et de l'aveu de ceux mêmes qui les négligent ou affectent de les écarter, les met hors de pair. Certes, la science a des objets, et, dans le champ

incessamment agrandi et renouvelé de ses découvertes, brillent des vérités qui ouvrent notre âme à de nobles émotions, éveillent de hautes et de sublimes pensées. Et, cependant, qui songe à mettre en balance les problèmes qu'elle agite, les vérités qu'elle proclame, avec les enseignements et les recherches de la philosophie : l'une s'attachant à la matière, aux êtres qu'elle constitue, aux formes qu'elle réalise, aux relations qu'elle comporte ; l'autre se réclamant dès l'abord du monde moral et de la pensée ; l'une disputant au temps un objet sur lequel les heures et les siècles déposent leur empreinte, qui toujours fuit, toujours change ; l'autre nous entretenant des choses de l'éternité ; l'une ne connaissant de l'homme que ce que le temps emporte de lui ou ce qu'il lui apportera peut-être ; l'autre l'étudiant dans son inaltérable essence, dans les lois immuables de sa pensée et de sa vie, dans ses relations fondamentales avec ce monde où il passe, avec Dieu qui fixe le terme et le but de ce court passage et lui assigne un lendemain ?

3° INFLUENCE DE LEUR SOLUTION SUR LA CONDUITE DE LA VIE. — Est-il besoin de faire ressortir la portée pratique de telles questions, l'influence que leur solution doit exercer sur la conduite de la vie ? Cette influence, les problèmes scientifiques en général ne la comportent à aucun degré : que leur solution puisse quelquefois favoriser ou contrarier certaines doctrines morales ou religieuses, c'est là un fait accidentel et rare que ni la religion, ni la morale, n'ont à appréhender, pourvu que cette solution soit conforme à la vérité. Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que nulle théorie concernant des faits dont la science, non la philosophie, a mission de connaître, ne saurait sans abus influer gravement sur la conduite, changer du tout au tout le plan et la destination de la vie. Il est évident, au contraire, que des doctrines telles que l'athéisme, le matérialisme ou le fatalisme, telles que le scepticisme général ou partiel, ont une portée pratique considérable, qu'elles s'attaquent aux principes mêmes de la moralité et menacent directement les idées, les sentiments et les mœurs. Il faut sans doute, pour conformer toutes ses pensées et tous ses actes à une conviction réfléchie, une force de caractère peu commune; il n'en est pas moins exact que le cœur et la volonté, dociles malgré tout à la vérité reconnue, ou travaillés sourdement par les sophismes de l'esprit, s'imprégnent insensiblement des maximes reçues dans la croyance et tendent fatalement, et quoi qu'il en coûte, à enchaîner à celles-ci l'âme et la vie.

Tout esprit impartial sera certainement frappé de la justesse et de la gravité de ces réflexions ; et, alors même que la philosophie rencontrerait sur certains points des obstacles insurmontables dans l'accomplissement de la tâche, difficile en effet, qui lui incombe, la générosité d'une telle entreprise commanderait encore l'estime et la gratitude.

Quant à ceux que ces considérations élevées ne réussiraient pas à convaincre de son importance, nous nous bornerons à appeler leur attention sur les rapports de la philosophie avec les sciences, nous pourrions dire avec toutes les branches du savoir, avec tous les développements de la pensée humaine.

II. Rapports de la philosophie avec les sciences

Ces rapports sont de deux sortes, les uns concernant toutes les sciences indistinctement, les autres en intéressant plus particulièrement quelques-unes. La philosophie a avec toutes des rapports de principes et de méthode ; mais elle a aussi spécialement avec les sciences morales des rapports plus étroits, résultant d'une certaine conformité d'objet et de but.

I. Rapports généraux: 1° DE PRINCIPES. — Par principes, nous entendons ici certaines idées fondamentales, certaines vérités premières, incontestées et incontestables, tantôt expressément formulées, tantôt virtuellement admises sans être formellement énoncées, lesquelles se retrouvent à la base de toutes les sciences. Parmi ces notions, les unes constituent la matière même ou l'objet de certaines sciences, alors tout abstraites : celles, par exemple, de quantité et de nombre, d'étendue, de mouvement (celle-ci inséparable de l'idée de durée); celles encore du bien et du beau, qui sont à certains égards, pour la morale et pour l'esthétique, ce que les précédentes sont pour les mathématiques. Ailleurs ce sont les notions d'ordre, de loi, de cause, de force et de fin qui, bien que leur rôle soit plus effacé et leur nécessité moins apparente, ne laissent pas d'intervenir pour provoquer ou diriger les recherches. Comme exemples de vérités premières, nous citerons les axiomes mathématiques, les principes métaphysiques de finalité et de causalité, cette maxime pratique, en apparence banale et insignifiante, qui est cependant le fondement de la morale : tout être raisonnable et libre est tenu de réaliser le bien dans la mesure que comporte sa nature. Or les sciences appliquent et utilisent ces principes, sans les justifier autrement que par les services qu'elles en retirent, les vérités dont elles leur sont redevables. Elles s'abstiennent de les discuter ; elles débutent pour ainsi dire par un acte de foi en la raison qui les conçoit et les impose ; elles n'ont garde de scruter leur origine, de mettre en question leur autorité. Elles ne le pourraient sans mettre en suspicion la raison elle-même et ruiner leurs propres fondements. Elles font donc œuvre de sagesse en se refusant à s'engager dans une voie qui n'est pas la leur. Mais le terrain spéculatif,

qu'elles s'interdisent, appartient de droit à la philosophie, qui, elle, a le devoir de poser et de résoudre ces hautes questions que les sciences, d'accord avec le sens commun, tiennent d'avance pour résolues, sur lesquelles cependant la raison a un droit d'examen et le doit exercer.

2° DE MÉTHODE. — Chaque science a sa méthode, appropriée à son objet et au but qu'elle poursuit dans l'étude de cet objet. Elle la suit exactement, l'améliore au besoin, en formule parfois les règles pratiques, mais ne s'occupe pas à en vérifier la légitimité, ni ne se préoccupe d'en établir l'efficacité. Les résultats dont elle leur est redevable lui répondent de la valeur des procédés qu'elle emploie. Ce que les sciences négligent ou dédaignent de faire doit être fait cependant : tout procédé de recherche et de démonstration de la vérité doit être analysé, discuté, justifié; sa validité doit être appréciée, la raison de son efficacité reconnue. Il ne suffit pas de savoir qu'il conduit à la vérité, il faut savoir aussi pourquoi il y conduit et à quelles conditions. Cette recherche est évidemment du ressort de la logique : non qu'elle ait compétence pour suivre et pour juger dans le détail infini de leurs opérations complexes et délicates les méthodes scientifiques; ce qui l'intéresse et ce qui importe effectivement, ce sont les principes, non les applications; c'est le fond des procédés, non leur mise en œuvre, dont des savants seuls sont juges compétents. S'il appartient au géomètre d'étudier et de discuter les formes spéciales de raisonnement et les méthodes de calcul dont il fait usage, soit dans ses investigations, soit dans ses démonstrations (et la nature d'un tel travail, les aptitudes qu'il suppose, se réclament de la logique plus encore que de la science), il appartient au logicien, à un point de vue plus général et, si l'on veut, plus élémentaire, de déterminer l'essence du raisonnement et de la démonstration géométriques, de les ramener à leurs types les plus simples et les plus abstraits, et d'en établir la validité par la conformité de ceux-ci aux conditions fondamentales du raisonnement et de la démonstration.

Ainsi toutes les sciences, par ce qu'il y a en elle de plus profond et de plus intime, par les principes qui assurent ou éclairent leur marche, par les procédés dont l'application régulière est la première condition et le gage certain de leur progrès, relèvent de la philosophie. Non qu'elles lui doivent d'exister et qu'elles lui soient redevables de leur développement; non qu'elles en dérivent originairement comme des branches issues d'un même tronc, nourries d'une séve commune, et sans vitalité propre : elles se suffisent à elles-mêmes, et leur indépendance, en un sens, est absolue. Il n'en est pas moins vrai qu'elles prennent naissance dans un sol travaillé déjà par la philosophie, et que, par leurs racines profondes, elles lui adhèrent et s'y appuient.

II. Rapports particuliers avec les sciences morales. — Les sciences morales étant toutes relatives à l'homme, elles se rattachent plus étroitement encore à la philosophie. Placées sur son propre terrain, nourries de ses enseignements, animées de son esprit, nous allons montrer par quelques exemples à quel point elles lui sont unies, ce qu'elles gagnent dans son commerce, ce qu'elles perdraient à rompre avec elle. Certes, le droit peut se fonder, à la rigueur, sur la base de l'intérêt social, dont il ne saurait, sans inconvénient grave, faire abstraction pour se constituer de tout point sur les principes absolus de la morale. Et cependant, qu'il les ignore ou les méconnaisse, qu'il s'érige en violation des prescriptions sacrés de la loi morale, qu'il outrage la raison, qu'il violente les consciences, et les services provisoires qu'il pourra rendre à une société égarée ou pervertie ne rachèteront pas le mal profond et irremédiable qu'il aura fait aux âmes et aux mœurs. Aussi est-ce à l'initiative de la philosophie que sont dues pour la plupart les grandes réformes qui, dans toutes les législations modernes, tendent à substituer au droit historique, legs du passé, un droit rationnel, expression aussi fidèle que le comporte l'état des sociétés, des principes de justice et d'humanité, sous l'abri desquels elles aspirent toutes à vivre désormais.

La politique, qu'elle fonde des institutions destinées à imprimer à l'activité d'un peuple la direction la plus favorable et règle les droits et les obligations des citoyens vis-à-vis de l'État, ou qu'elle se réduise à un art de gouverner dont ceux-là seuls qui le pratiquent auraient le secret, suppose nécessairement certains principes, seuls capables de donner aux institutions et à la conduite l'unité et la suite. Si la politique, au lieu de prendre son point d'appui dans la morale et dans la justice, ne s'inspire que de l'intérêt et ne vise qu'au succès, l'équité, l'honneur, le droit, la liberté sont foulés aux pieds; la fraude et la violence règnent sans conteste; le caprice et la passion décident du sort des États.

L'histoire, qui doit expliquer les faits et juger les hommes, suppose à son tour la connaissance du cœur humain, de ses mobiles avoués ou secrets, et aussi un sens moral élevé, un inflexible attachement à la justice, à l'honneur, au devoir, à la vérité.

La rhétorique séparée de la philosophie ne serait qu'un art de mensonge et de corruption. Étrangère à la logique, comment pourrait-elle convaincre par le raisonnement? Étrangère à la psychologie, comment pourrait-elle persuader, maîtriser les âmes, en enchaînant ou en soulevant les passions? Étrangère à la morale, quel souci du juste et de l'honnête pourrait-elle avoir?

Ces exemples, qu'il serait aisé de multiplier, prouvent surabondamment que toute science et tout art qui concernent les hommes, ou se

proposent d'agir sur eux, ne trouvent que dans la philosophie une base solide et une direction sûre.

Utilité spéciale des études philosophiques. — Nous avons montré ce que la philosophie vaut par elle-même. Ajoutons que les études philosophiques sont éminemment propres à former des esprits ouverts et sérieux, pénétrants et judicieux, alliant l'élévation à la solidité, l'indépendance et la fermeté à la réserve et à la modération. La grandeur et la gravité des questions, qui toujours proposent à la pensée les plus nobles objets qui puissent l'attacher; leur difficulté, les efforts qu'elles nécessitent pour être comprises et discutées; les habitudes de conception nette, de discernement prompt et sûr, de raisonnement ferme et délié, qui sont la conséquence de ces efforts, tout concourt à assurer ces résultats. Mais le principal avantage des études philosophiques est de faire appel à la réflexion personnelle. Faits et théories, preuves et objections, tout doit être vérifié, pesé, discuté avec soi-même, loyalement mais avec indépendance. Entendre et reproduire la pensée des autres ne suffit pas; ce à quoi il faut tendre absolument, c'est à se former sur chaque point une opinion raisonnée, une conviction propre. Dans l'étude des sciences, la voie est toute tracée ; le but est assigné d'avance, d'autres déjà l'ont atteint; pour l'atteindre soi-même, il suffit de suivre leurs traces ; la vérité est à retrouver plutôt qu'à découvrir : avec quelque habitude et un sens droit, il est impossible de s'égarer. Ici, au contraire, il faut saisir le pour et le contre des opinions en présence, voir clair et voir juste dans une discussion contradictoire, prononcer par soi-même à ses risques et périls, avoir raison dans le fond et dans la forme, être dans le vrai et le prouver ; d'un mot il faut compter sur soi plus que sur autrui, valoir par l'esprit plus encore que par le savoir. Travail difficile; mais la gravité des questions justifie de tels efforts ; leur intérêt les provoque et les soutient.

III. — Possibilité de la philosophie

On souscrit volontiers à ces réflexions, on convient de l'importance et de l'intérêt des études philosophiques, mais on refuse à la philosophie le pouvoir de se constituer. A entendre ses détracteurs, elle n'aurait ni objet ni méthode ; elle ne présenterait, ni dans ses résultats un corps de doctrines solidement établies, universellement acceptées; ni dans sa marche ce développement régulier, ce progrès soutenu, au défaut desquels une science n'existe que de nom. C'est donc l'existence même de la philosophie et sa possibilité qu'on met en question. Mais d'abord est-il équitable de se prévaloir, contre la philosophie tout en-

tière, du discrédit qui, à tort ou à raison, s'attache à quelques-unes de ses parties, et, par défiance de la théodicée ou de la métaphysique, par exemple, de mettre en interdit la logique et la morale ? Le lien qui unit entre elles ses diverses parties n'est pas tellement étroit qu'elles ne comportent un développement indépendant, et, par le fait, elles se trouvent très-inégalement avancées. La débilité, l'impuissance des unes, fût-elle avérée, qu'elle n'ôterait rien dès lors à la vigueur et à la solidité des autres. — Mais la philosophie pose et prétend résoudre des problèmes insolubles? Elle s'y applique, il est vrai ; mais, avant qu'elle les eût posés, l'esprit humain déjà les avait soulevés ; et, quoi que le scepticisme, sous le voile de l'indifférence ou au nom même de la science, ait tenté à toutes les époques, et tente aujourd'hui plus que jamais, pour l'en détourner, il ne les lui ravira pas, car ils s'imposent d'eux-mêmes à la pensée; et, fussent-ils présumés insolubles, c'est son honneur à lui de s'y intéresser, et de n'en désespérer pas, comme celui de la philosophie est de mettre en lumière et de soumettre à une discussion rigoureuse, à défaut d'une solution certaine et de preuves irréfragables, toutes les solutions probables ou possibles qu'ils comportent. — Mais la philosophie, en se partageant entre plusieurs objets, manque à la première condition qu'une science doit remplir : l'unité d'objet ? Aussi n'est-elle pas une science, à proprement parler, et ne prétend-elle point à l'être. Que quelques-unes de ses parties, par la rigueur des procédés, la certitude des résultats et leur coordination systématique, satisfassent à toutes les conditions d'une science régulière, il est difficile de le contester, pour peu qu'on y soit versé ; mais ce serait une illusion de le croire ou de l'attendre de toutes. Son unité vraie, réelle et profonde, en dépit de la pluralité et de la diversité de ses objets, c'est l'unité de tendance ou de point de vue, le fond des choses, leurs rapports les plus généraux et les plus essentiels, les principes de l'être et de la pensée étant le but constant de ses recherches, le terme extrême auquel elle les veut voir aboutir, en deçà duquel elle ne saurait s'arrêter sans se mentir à elle-même et retomber au niveau et sur le terrain de la science, qu'elle a mission de dépasser par la spéculation et la conjecture, quand l'analyse et la démonstration lui font défaut, et là même où elle devient science elle-même, dans ce monde moral qui est son premier et plus essentiel domaine, et dont la science ne lui dispute à aucun degré la possession. — Mais sa méthode reste un sujet de controverses entre les philosophes eux-mêmes ? Ici encore on exagère à plaisir : on grossit les dissentiments; on accuse des contradictions là où n'existent que des divergences ; mais surtout on affecte d'ignorer que sur nombre de points l'entente est aisée, qu'elle s'est dès longtemps et dès l'abord établie. La vérité est qu'une méthode unique ne saurait convenir à la philosophie ; ses exigen-

ces à cet égard varient comme diffèrent entre eux ses objets, et se conforment nécessairement à la nature des questions qu'au cours de ses recherches elle est amenée à traiter. Sans entrer sur ce sujet dans des explications qui seraient prématurées, puisqu'à mesure que nous aborderons ses diverses parties nous devrons pour chacune, et préalablement à toute recherche, nous enquérir de la méthode qui lui convient, nous nous bornons à remarquer que la philosophie n'exclut, en principe, aucun des procédés essentiels d'iuvestigation et de démonstration de la vérité en usage dans les sciences; que, selon les cas, elle recourt, soit exclusivement, soit plus spécialement, à l'expérience ou au raisonnement, mais que, pour se maintenir au point de vue élevé qui lui est propre, plus que les sciences elle a besoin de s'appuyer constamment sur les données premières de la raison et de compter sur l'autorité absolue de celle-ci.

PSYCHOLOGIE

AVANT-PROPOS

L'homme, en tant qu'être moral, n'est que le premier et le principal objet de la psychologie. Au-dessous de lui, des êtres sans nombre, doués à divers degrés des facultés qui, dans l'homme seul, atteignent leur entier développement, sollicitent son attention : en les étudiant à côté de lui, elle voit se dérouler dans leur variété infinie toutes les formes de l'existence et de la vie morales ; grâce à eux, elle les peut rapprocher et comparer entre elles, saisir, au point de départ de la série et à son terme le plus élevé, ici en des organisations rudimentaires, là dans la plus parfaite de toutes, et, par des transitions et des dégradations insensibles, rattacher l'un à l'autre le germe obscur des facultés humaines et leur merveilleux épanouissement. La psychologie humaine n'est donc que la branche la plus haute et la plus riche de cette psychologie aux ramifications infinies que la nature elle-même nous convie à instituer, et à laquelle appartient de droit tout être en qui la vie palpite, pour peu qu'en lui le sentiment s'essaye à sourdre et qu'une lueur de pensée commence à poindre. La psychologie humaine, à son tour, peut être abordée à divers points de vue : elle est ou générale ou spéciale, suivant qu'elle concerne l'espèce entière ou certaines fractions de l'espèce, telles que des races, des sociétés ; ou encore un ordre déterminé de manifestations de l'activité humaine, telles que les langues, les littératures, les mœurs. L'espèce elle-même peut être étudiée à deux points de vue très-différents : ou dans ses traits essentiels et ses éléments constitutifs, dans son type abstrait, ou dans les individus, les sociétés, les races qui la composent, en un mot dans l'humanité elle-

même. Le premier point de vue, qui est celui de la psychologie pure, est aussi le seul qui convienne à la philosophie et pour lequel elle ait compétence. Le second, en effet, bien qu'il l'intéresse encore, fait trop exclusivement appel à l'histoire et l'éloigne manifestement trop du but qu'elle poursuit, pour qu'elle puisse s'y placer dès l'abord et s'y maintenir sans compromettre le résultat de ses recherches. Si, pour connaître la nature humaine, il fallait commencer par étudier l'humanité elle-même; si tout le savoir de l'homme sur lui-même avait pour condition l'étude de tous les individus ou de tous les groupes humains, sur tous les points de l'espace et de la durée où les hasards de la vie les ont conduits et où l'histoire les peut atteindre, la science de l'homme ne ressortirait point à la philosophie. Nous admettrons donc qu'une connaissance très-exacte et très-profonde, sinon complète, de la nature humaine, de la constitution et de la vie morales de l'homme, est possible en dehors de l'histoire. Cependant n'oublions pas que c'est à leur connaissance la plus approfondie et la plus complète que la psychologie aspire ; et si, pour l'obtenir, le besoin de certaines données historiques ne faisait pas doute, elle n'aurait pas le droit de les écarter, quelque répugnance qu'elle éprouvât à en user. C'est donc de la connaissance scientifique de l'homme, à son degré le plus élevé, que nous avons maintenant à déterminer les conditions.

Dans quel sens diriger, dans quel esprit entreprendre, sur quel terrain instituer des recherches dans le succès desquelles les qualités personnelles comptent pour beaucoup sans doute, dont l'issue cependant dépend, avant tout, de la manière dont elles seront conduites ? L'histoire de la psychologie répond à cette question. Elle présente trois phases bien distinctes. Au début et longtemps, la psychologie fut considérée comme une branche, une annexe de la métaphysique ; c'est dire que le raisonnement y tenait lieu de l'expérience, que les principes y comptaient plus que les faits, et que les questions spéculatives avaient le pas sur toutes les autres. Après Descartes, avec Locke, mais surtout avec l'école écossaise, la psychologie entra dans une voie plus positive, partant plus scientifique ; traitée comme une branche plus élevée de l'histoire naturelle, elle devint éminemment descriptive et théorique : décrire et classer les faits, les rattacher à des facultés générales ou spéciales et établir la théorie de celles-ci, tel fut, dès lors, le dessein plus ou moins formel de la plupart des psychologues. Ainsi l'anatomiste décrit les appareils constitutifs de l'organisme, ainsi le physiologiste en étudie les diverses fonctions. La tendance générale, dans cette seconde phase de l'histoire de la psychologie, qui se continue jusqu'à notre époque par Jouffroy, Cousin et leur école, fut de subordonner l'étude des faits à celle des facultés, d'attribuer à celles-ci une sorte d'individualité et d'existence propres,

de les considérer comme des forces mystérieuses inhérentes à l'âme, véritables causes occultes des phénomènes moraux, et les expliquant par leur vertu propre, sans qu'il fût possible d'en rendre compte autrement.

Dans cette voie, l'on pouvait rencontrer, recueillir des matériaux pour la science de l'homme ; cette science restait à faire. Des descriptions vagues ou banales, des classifications artificielles, des théories arbitraires, ne constituent point une science, en effet, au sens élevé du mot : constructions provisoires dont il serait aussi injuste de méconnaître les services qu'il serait dangereux de s'y attarder, œuvres éminemment individuelles, modelées sur l'esprit de leur auteur bien plus que frappées au coin de la vérité. La psychologie, aujourd'hui, semble entrer dans une voie nouvelle et définitive : elle tend à devenir analytique. L'analyse seule, en effet, peut en faire une œuvre impersonnelle, et, en lui restituant cette rigueur, cette précision et cette profondeur, qu'au dire de ses adversaires elle ne comporte pas, dont elle a du moins, de l'aveu de ses amis les plus sincères, dès longtemps perdu le goût, la constituer scientifiquement.

Au siècle dernier, Condillac, Bonnet, Maine de Biran, l'avaient compris (et, avant eux déjà, Descartes dans son *Traité des passions,* Locke dans ses *Recherches sur les idées,* avaient donné l'exemple, sinon formulé le précepte) ; mais eux-mêmes cédèrent à l'esprit de système. Leurs tentatives n'en procédaient pas moins d'une idée très-juste des conditions de la science en général et de la psychologie en particulier. Expliquer un fait par une faculté ou une force préposée à sa production, c'est le laisser inexpliqué, c'est avouer que sa cause échappe, que l'on désespère de la saisir. Or il en est des phénomènes moraux comme de tous les autres : s'il en est de simples, de relativement simples, la plupart sont plus ou moins complexes, sont des composés d'autres phénomènes plus simples. On avance peu à déterminer des facultés et à les décrire ; ce que l'un édifie, un autre le renverse aisément.

Les facultés, à les supposer réelles, et quelques-unes le sont incontestablement, ne nous sont connues que par leurs effets ; toutes les théories dont elles sont l'objet s'appuient sur les faits et, au fond, n'ont qu'eux en vue. C'est donc d'eux, et d'eux seuls, qu'il convient de se préoccuper. Pourquoi ? Encore pour les décrire et les classer ? Mais cela n'est point les expliquer. Les rattacher à leurs antécédents, déterminer leurs conditions constantes, importe davantage.

Un phénomène est jusqu'à un certain point expliqué, en effet, lorsqu'il a été relié à d'autres phénomènes à la suite et sous la dépendance desquels il se reproduit invariablement, lorsque la série des changements, des réactions successives, dont il est le dernier terme,

a pu être mentalement ou expérimentalement reconstituée. Il l'est mieux encore lorsque, phénomène complexe, il a été ramené à ses éléments simples et irréductibles ; lorsque, étant donnés ceux-ci, et en outre, s'il y a lieu, les circonstances spéciales, les conditions variables, en un mot le milieu dans lequel ou sur lequel ils opèrent, il peut être déterminé par le raisonnement ou le calcul, tel que l'expérience le constate. Des lois, des éléments très-généraux et très-simples, originairement très-peu nombreux, suffisent à la nature pour varier à l'infini les modes de l'existence et les formes de la vie. Elle ne crée rien de toute pièce ; à des combinaisons relativement simples elle en fait sucéder de plus en plus complexes et, par le fait, heureuses et fécondes en raison de leur complication. Tout son art donc est de combiner. Le nôtre doit être de pénétrer le secret de ses combinaisons, de reconstituer mentalement ou expérimentalement ces composés auxquels toute réalité aboutit.

Le problème se complique et sa difficulté grandit à mesure que, plus complexes eux-mêmes et moins stables, ils résultent d'un concours d'éléments et de lois simples plus nombreux, qu'il y faut faire la part de circonstances plus multipliées et plus variables, tenir compte par exemple de l'existence et de l'action des milieux, comme il arrive lorsque de la physique ou de la chimie l'on passe à la physiologie ou à la psychologie. Il ne s'en impose pas moins à la psychologie elle-même, ainsi qu'aux autres sciences ; et de la solution plus ou moins rigoureuse, plus ou moins complète qu'il y comporte, dépend son avenir scientifique.

En général, appliqué à un phénomène donné, le problème est double : d'une part, il s'agit de déterminer les éléments simples, le phénomène, la loi, dont il est un cas particulier ; de l'autre, les conditions de son apparition, les circonstances à la suite ou avec le concours desquelles il se produit, ce qui suppose l'étude et la connaissance préalable de celles-ci. Or, dans notre constitution et dans notre vie morale, tout se rattache au corps : non certes que tout en provienne, qu'il soit la cause unique, la cause première des phénomènes moraux ; tous cependant, médiatement sinon originairement, procèdent à quelque degré d'actions organiques, et, par exemple, bénéficient ou souffrent des conditions favorables ou contraires que leur fait le milieu organique dans lequel ils prennent nécessairement naissance. La détermination du mécanisme des opérations les plus secrètes de la vie organique peut donc seule conduire à découvrir la génération des phénomènes élémentaires de la vie morale, éclairer sur le mode de formation d'une foule de phénomènes complexes donnés à la conscience comme simples, aussi bien que sur les conditions d'apparition d'autres phénomènes complexes et reconnus tels. Il y a plus : le progrès sou-

tenu des phénomènes psychologiques, depuis les espèces les plus infimes jusqu'à l'homme; leurs variations, dégradations, anomalies dans l'humanité elle-même, selon la constitution des milieux physiques et moraux, par l'effet de l'âge et de la maladie, de l'hérédité et de l'éducation, sous l'influence des idées, des sentiments et des mœurs prédominant aux diverses époques et correspondant aux divers degrés de son développement historique, ouvrent à la psychologie des voies détournées d'exploration qu'elle ne saurait négliger sans dommage. C'est dans le domaine surtout des idées, des croyances religieuses et morales, des inclinations et des affections, des aptitudes et des dispositions natives en apparence, mais le plus souvent acquises ou tout au plus héréditaires, de l'esprit, du cœur et du caractère, que de telles recherches sont plus particulièrement indispensables : chacun de ces faits, étudié en nous-mêmes, a en effet ses racines dans le passé ; il a dans l'histoire de la société à laquelle nous appartenons, dans l'histoire de l'humanité elle-même, des antécédents auxquels il doit être rattaché pour être réellement connu et expliqué.

Ainsi la psychologie confine tout à la fois aux sciences de l'organisation, à l'histoire naturelle, à l'ethnologie, à l'histoire. La littérature elle-même, tous les modes d'expression de la pensée humaine, toutes les manifestations de la vie morale dans l'humanité, abondent en révélations qu'elle doit savoir utiliser. Le champ des recherches psychologiques est donc pour ainsi dire illimité; aussi la mise en œuvre de tant de matériaux, empruntés aux ordres de connaissances les plus divers, ne peut-elle être que l'œuvre du temps. Tel nous apparaît le but final de la psychologie : attentive, comme par le passé, à interroger la conscience, à recueillir, à la lumière de la réflexion personnelle, les enseignements que seule elle peut donner, mais en outre fortement établie sur le double terrain des sciences de l'organisation et de l'histoire; étudiant l'homme non-seulement dans le type abstrait et nécessairement conjectural de son espèce, mais surtout dans la riche complexité de sa nature ondoyante et diverse, l'homme vivant et l'homme complet; l'étudiant dans toute la réalité de son être et de sa vie, de sa vie surtout, dans le développement et dans le jeu de ses facultés, dans leur contenu, pourrait-on dire, plus encore que dans leurs formes, dépouillées par l'abstraction des éléments concrets dont le mouvement compose leur activité ; et, sans méconnaître ce qu'il y a d'originel, de préordonné et de providentiellement réglé dans l'âme humaine, rattachant d'une part la vie morale à l'organisme, subordonnant de l'autre l'individu à l'humanité, et cherchant dans la détermination des lois premières de l'existence et du progrès de celle-ci, dans le concours et le conflit des forces morales créées par la civilisation avec les forces vitales mises par la nature au service de l'homme, le secret des apti-

tudes, des tendances et des besoins, des idées et des sentiments, qui, au regard de la science, sinon pour la philosophie première et la religion, sont tout ce qu'il y a d'effectif et d'efficace en lui : — telles nous apparaissent les ressources et les difficultés sur lesquelles, avec lesquelles elle doit savoir compter; telles nous entrevoyons la carrière et la tâche immenses, au terme, au cours desquelles seulement il lui sera donné de se constituer scientifiquement et d'offrir, au lieu de cette arène trop longtemps occupée par les stériles débats des systèmes, un édifice lentement construit, incessamment agrandi et consolidé.

La psychologie anglaise contemporaine s'est définitivement engagée dans cette voie. La philosophie, la science française l'y suivront, et, avec les qualités de netteté et de méthode qui distinguent l'esprit français, y apporteront cette largeur de vues, cette haute impartialité qui manquent trop souvent aux travaux de l'école rivale. Cette voie ne pouvait être la nôtre; la destination spéciale de cet ouvrage, le sentiment de notre propre faiblesse, nous l'interdisaient également. Nous nous sommes efforcé, du moins, de rachéter le défaut d'originalité et de profondeur, qualités difficiles peut-être à rencontrer sur le terrain nécessairement un peu superficiel et dès longtemps exploré où nous avons dû nous placer, par l'exactitude des expositions, la rigueur de certaines analyses et la solidité des théories. Nous nous sommes appliqué surtout à rester fidèle à cet esprit de méthode et de précision qui est la loi de la science et le premier besoin de l'enseignement.

PARTIE PRÉLIMINAIRE

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

I. — Objet de la psychologie

La science ne connaît, n'étudie guère de l'homme que son corps. Habituée à ne compter qu'avec la matière, elle fait volontiers bon marché des vérités qui ne tombent pas sous les sens. Cependant l'homme intérieur, cet être dont toute la nature est de sentir, de penser et de vouloir, qui a le sentiment si net et si profond de sa propre individualité, lorsqu'il dit « Mon corps », et qu'il dit « Moi », n'est pas moins réel sans doute que ce corps, qui n'en est que l'enveloppe et le soutien. Lui aussi, il existe, il vit, il agit. Il a sa nature, il obéit à des lois; et la sphère inaccessible aux sens, où son activité se déploie, renferme tout un monde, visible pour lui seul, de phénomènes intimes qui, eu égard à la puissance et à la dignité des forces qu'ils mettent en jeu, à l'excellence des fins auxquelles ils sont appropriés, à la suprême beauté de l'œuvre qui les réclame, laissent bien loin derrière eux tout ce que le monde des corps a de plus grandiose et de plus délicat. Tel est l'homme, inconnu ou négligé de la physiologie et de la médecine elle-même, que la psychologie a mission d'étudier. Il n'est pas l'homme tout entier; mais il en est la partie la plus noble, la plus humaine, pourrait-on dire.

Distinction des phénomènes physiologiques et psychologiques. — Aussi entre les phénomènes psychologiques et les faits purement organiques le contraste est-il frappant, l'opposition nettement accusée. A quelque point de vue qu'on les compare, la distinction s'impose manifeste, irrécusable :

1° Par le mode de connaissance. — Ce qui se passe dans mon âme, je le sais directement ; pour l'observer, pour la connaître, je n'ai qu'à en appeler à ma conscience, et je puis m'en reposer sur elle : son témoignage ne faillira pas. Ce qui se passe dans mon corps, je l'ignore absolument ; je vois ce corps, je le touche, je le connais extérieurement par mes sens ; mais, pour ce qui ne tombe pas sous mes sens,

j'en suis réduit à des conjectures; il me faut conclure par analogie d'autres corps semblables à lui, ou supposés tels, à lui-même. Je puis être averti, accidentellement il est vrai, de quelques-uns de ses états par certaines sensations intérieures, comme celles qui résultent des lésions de ses organes, du trouble de leurs fonctions; mais ces lésions, ces désordres, ces états, je ne pourrais m'en rendre compte exactement que par mes sens; il me faudrait voir, toucher les parties profondes qu'ils intéressent.

2° PAR LEUR NATURE. — Les faits physiologiques se réduisent à des déplacements, à des combinaisons et décompositions, finalement à des mouvements et effets de mouvements perceptibles aux sens et mesurables; ils sont de l'ordre mécanique, physique ou chimique. Les phénomènes psychologiques sont évidemment d'une tout autre nature; il est impossible de n'y voir que des modifications de la matière étendue et divisible, de les réduire à de purs mouvements. Quelle analogie entre la sensation et le mouvement, entre le plaisir et la douleur, le son, l'odeur, et l'impression organique qui les provoque?

3° PAR LEUR PRINCIPE. — Les faits physiologiques sont rapportés sans hésitation au corps, comme à leur siége et à leur cause; les phénomènes psychologiques, au contraire, modifications du moi ou de l'être pensant, non plus du corps, l'ont presque toujours été à un principe distinct du corps, l'esprit ou l'âme.

4° PAR LEUR FIN. — Les faits physiologiques, étrangers pour la la plupart à la vie morale, ne tendent guère qu'à la conservation et au bien-être du corps. Ce résultat obtenu, il semble qu'ils aient épuisé leur rôle. Les phénomènes psychologiques, au contraire, sont à peu près étrangers au corps, aux exigences et aux satisfactions de la vie corporelle. C'est du vrai, du bien, du beau, c'est-à-dire d'un idéal purement moral, que relèvent nombre d'entre eux du moins; aussi le progrès moral est-il leur fin véritable.

Objet de la psychologie. — La psychologie, au point de vue étroit, mais élevé, par lequel elle appartient à la philosophie pure, a pour objet l'âme humaine, l'homme moral; l'homme, disons-nous, non les hommes; la nature humaine dans ses traits essentiels et permanents, dans son fond immuable, non les détails accessoires et les nuances fugitives qui, dans la réalité, compliquent nécessairement et diversifient à l'infini ce type fondamental, de même qu'ils servent à caractériser et qu'ils distinguent les uns des autres les individus et ces groupes d'individus qui composent des familles, des sociétés, des races. Non que ces particularités n'aient elles-mêmes leur intérêt: loin de là, c'est sur elles en grande partie que porte ce qu'on appelle expérience de la vie, connaissance des hommes; mais l'objet de la psychologie est plus général, plus élevé et en un sens plus intéressant. Ces

particularités varient avec les temps et les lieux ; elles dépendent d'une foule de circonstances variables elles-mêmes, qui tantôt favorisent et tantôt contrarient l'action de la nature ; la nature humaine les comporte : elles sont de l'homme, elles ne sont pas l'homme même. Les généralités auxquelles elle s'attache sont, au contraire, de tous les temps et de tous les lieux ; elles constituent le fond identique et indestructible que chacun porte et est assuré de retrouver intégralement en soi. Elles sont ce qu'il y a de plus humain dans l'homme ; elles sont l'homme même, l'homme tel que l'histoire l'a reçu de la nature et qu'elle le lui rendra, tel aussi que la science doit le connaître. Tel est le point de vue élevé et nécessairement abstrait qui convient à la psychologie. La physiologie, l'anatomie elle-même, n'en reconnaissent pas d'autre quant aux corps ; systématiquement étrangères aux caractères secondaires qui différencient les diverses fractions de l'espèce, aux états et changements accidentels qui, dans les individus, les familles, les races, sont l'effet de circonstances toutes fortuites, telles que l'âge, la santé, le climat, elles ne cherchent et n'étudient dans les individus soumis à leur examen que le type normal de l'espèce, laissant à des sciences spéciales et moins abstraites le soin de rechercher et d'expliquer ces particularités.

Indiquons maintenant les points principaux que la psychologie a mission d'explorer. Ils se réduisent à trois : 1° Ce sont d'abord les faits intérieurs que la conscience nous révèle et les facultés dont ces faits procèdent. Constater, décrire, classer les faits, en déterminer les lois et le mode de production ; reconnaître ces facultés, leur mode d'exercice et leurs rapports : telle doit être la première partie de sa tâche. 2° C'est ensuite l'âme elle-même, dont l'existence et la nature restent en question ; c'est la partie spéculative de la psychologie, comme celle qui précede en est la partie descriptive et théorique. 3° Ce sont enfin les rapports de l'âme et du corps, ou, à un point de vue plus positif, du physique et du moral, sorte de terrain neutre sur lequel elle se rencontre avec la physiologie, dont le concours lui devient indispensable pour résoudre des questions qui, pour la plupart, les intéressent également.

II. — Méthode de la psychologie

Procédés à écarter, à titre de procédé fondamental : 1° LA MÉTHODE RATIONNELLE. — Etant donnés l'objet de la psychologie et le point de vue qui lui est propre dans l'étude de cet objet, il est aisé de reconnaître la méthode qui lui convient. Ce ne peut être qu'une méthode d'observation : des faits se constatent, ne se démontrent pas, et il serait tout aussi impossible de découvrir par le seul raisonnement

notre âme, ses facultés et les faits dont elle est le théâtre, que notre propre corps et les corps extérieurs avec les phénomènes dont ils sont le siége, par les procédés abstraits des mathématiques.

La méthode rationnelle écartée, avec ses données tout idéales et ses procédés de raisonnement tout abstraits, il reste à faire un choix parmi les divers modes d'observation possibles, et qui tous se recommandent d'autorités considérables. Pour les uns, en effet, l'observation sensible, l'expérimentation physiologique, peut seule asseoir la psychologie sur une base scientifique. En dehors des indications fournies et des explications suggérées par la considération des organes et des phénomènes vitaux, toute classification, toute théorie des facultés psychologiques, manqueraient de profondeur et de solidité. Pour les autres, au contraire, l'observation ne saurait être que morale; mais, tandis que ceux-ci la veulent personnelle, ceux-là prétendent la faire porter sur autrui.

2° L'OBSERVATION PHYSIOLOGIQUE. — Les partisans de l'observation physiologique se heurtent à une impossibilité ou aboutissent à une contradiction. Prétendent-ils s'en tenir aux seules données des sens : ils ne connaissent de l'homme que son corps ; l'homme lui-même et la vie morale leur échappent. Réclament-ils le concours de l'observation morale : mais alors ils la tiennent pour indispensable et légitime, et l'insuffisance avouée de leur propre méthode rend douteuse son efficacité. Ce qu'ils ne sauraient contester, c'est qu'une certaine connaissance, et sur quelques points très-exacte et très-approfondie, des choses de l'âme, est possible, est réelle pour chacun, dans une ignorance absolue des choses du corps; tandis que la science la plus avancée de celles-ci n'implique à aucun degré la notion de celles-là. D'où il suit que l'observation physiologique, appliquée à la vie morale, n'est possible qu'à la condition de venir à la suite de l'observation intime, de profiter de ses avertissements et de se conformer à ses directions. Est-ce à dire qu'inadmissible comme procédé fondamental de l'exploration psychologique, elle ne puisse être utilisée à titre de procédé auxiliaire ? Loin de là, nous convenons qu'elle est appelée à lui rendre de précieux services; que de la détermination, par exemple, des siéges et des conditions organiques des phénomènes moraux, de la connaissance des relations complexes et délicates, des influences profondes, des sympathies mystérieuses qui relient entre elles et rendent solidaires les unes des autres les diverses parties de l'organisme, dépend la solution de bien des questions pendantes, et en grande partie, nous l'avons ailleurs établi, la substitution à la méthode descriptive et conjecturale de la méthode analytique, seule capable d'imprimer désormais aux recherches psychologiques une impulsion féconde et de permettre à la psychologie elle-même de se constituer scientifiquement. Mais nous main-

tenons que l'étude des phénomènes moraux doit être surtout morale. Si loin, d'ailleurs, que nous consentions à reculer la limite de l'investigation sensible, nous ne la supprimerons pas : il y aura toujours dans notre corps, dans les conditions organiques de la vie psychologique, quelque chose que l'œil du physiologiste ne verra pas, que ses instruments n'atteindront pas, un inconnu pour lui comme pour nous; lors donc qu'il se flatte de tout comprendre et de tout expliquer, tandis qu'il dénie à l'observation morale toute valeur scientifique, il s'abuse aussi manifestement sur la puissance de sa méthode qu'il déprécie l'autre injustement.

3° L'OBSERVATION D'AUTRUI. — Des deux formes de l'observation morale, celle qui porte sur autrui est également inacceptable, et cela pour deux raisons. La première, c'est que, séparée de l'observation personnelle, elle serait insuffisante ou plutôt absolument impossible; la seconde, c'est qu'elle est nécessairement conjecturale. Dans l'impossibilité de constater directement ce qui se passe dans l'âme de nos semblables, nous sommes réduits à le conjecturer d'après leurs paroles et leurs démarches, que nous devons alors considérer comme traduisant plus ou moins fidèlement ce qu'ils éprouvent intérieurement. Or, pour interpréter cette traduction, pour entrevoir, par delà les apparences offertes à nos sens, la scène et le drame invisibles dont ils ne nous transmettent qu'une image et un écho, l'analogie est notre seul guide: pour surprendre dans la vie physique de nos semblables le secret de leur vie morale, pour pénétrer leurs pensées, leurs sentiments, leurs actions, force nous est de nous reporter à ce qui se passe en nous, de nous en rapporter à nous-mêmes, et de juger d'eux d'après nous. Non que nous soyons réduits à ne voir en eux que ce qui est en nous, et à les concevoir de tout point tels que nous nous connaissons nous-mêmes: s'ils nous ressemblent, ils diffèrent aussi de nous. Au défaut d'une identité absolue qui ne saurait exister, nous nous aiderons des vraisemblances et de l'analogie. Nous ferons aux dissemblances et aux conjectures la part la plus large; mais, au fond, ce sera toujours d'après nous que nous les jugerons; et, si loin qu'il y ait d'eux à nous, c'est de nous-mêmes toujours qu'il nous faudra partir pour aboutir à eux.

Ainsi, non-seulement l'observation d'autrui, réduite à elle-même, serait impraticable, mais elle présente encore le double inconvénient d'être indirecte et conjecturale. Pourquoi dès lors chercher au dehors ce que nous avons en nous? Et quelle raison de préférer à l'objet de l'accès le plus prompt et le plus aisé, au procédé d'investigation le plus direct, des matériaux de seconde main pour ainsi dire, une méthode plus lente et moins sûre? L'observation d'autrui, il est vrai, peut nous révéler des faits que nous ignorerions toujours, si nous n'avions étudié

la nature humaine qu'en nous, parce qu'ils nous sont étrangers ; elle peut même nous aider à nous mieux connaître. Mais ces faits ne seront jamais que des particularités. Nous saurons mieux ce que comporte notre nature ; nous ne la connaîtrons elle-même ni plus exactement, ni plus profondément. Indispensables à qui veut connaître les hommes, ils sont inutiles à qui s'en tient à l'homme même. La nature humaine sans doute, dans ses traits essentiels, est tout entière en chacun de nous. Prenons-la donc là où elle nous est donnée dès l'abord; voyons-la telle qu'elle se découvre immédiatement à nous. Cette défiance, d'ailleurs, que l'on témoigne pour l'observation personnelle, est-elle bien sincère ? L'on craint de ne point assez voir, ou de ne pas voir assez bien en soi-même : daigne-t-on bien prendre la peine d'y regarder ? On voudrait, il semble, que les faits, pour ne nous point échapper, vinssent d'eux-mêmes s'offrir à nous : on oublie que c'est à nous d'aller à eux, de les susciter au besoin, de les surprendre. Ce ne sont pas les matériaux qui manquent, c'est l'art d'observer qui fait défaut. Les sciences naturelles font preuve de plus de hardiesse, disons le mot, de courage. L'anatomiste, le physiologiste, le botaniste, se contentent à moins de frais. Ce n'est pas du nombre des sujets d'observation et d'expérience en chaque espèce qu'ils se préoccupent : c'est de la rigueur et de la valeur de celles-ci ; ils savent restreindre le champ de leurs explorations, sans en compromettre le succès. A plus forte raison le véritable écueil de l'investigation psychologique n'est-il point le défaut d'étendue, mais celui d'exactitude et de profondeur.

II. **Méthode de la pshychologie : l'observation interne.** — La vraie méthode psychologique est donc celle qui, plaçant directement l'observateur en présence de l'objet et des faits sur lesquels doit porter son étude, le met à l'abri de toute cause d'erreur étrangère à lui-même, et lui permet d'en prendre une connaissance aussi précise et approfondie que lui-même apporte de pénétration et de sagacité dans son examen. Elle a un nom significatif : c'est la réflexion. Réfléchir, au sens le plus large du mot, c'est se renfermer en soi-même, et, seul à seul avec ses pensées, volontairement affranchi de toute préoccupation étrangère à l'objet de son étude, s'appliquer par un effort personnel à résoudre la question quelconque que l'on s'est proposé d'examiner. Dans un sens plus restreint, c'est se replier sur soi-même et se rendre attentif à ce qui se passe en soi, afin de le connaître et de s'en rendre compte. Telle est proprement la réflexion psychologique. Non qu'elle exclue l'autre mode de penser ; mais celui-ci, à vrai dire, ne constitue pas une méthode : il est l'exercice le plus large et le plus libre de la pensée, en tant qu'elle s'applique à comprendre et à juger ; il est inséparable de tout travail intellectuel, et n'est pas moins indispensable au mathématicien qui traite par le raisonnement une question abstraite

qu'au naturaliste et au physicien qui procèdent, dans leurs recherches, par l'observation ou l'expérience.

La réflexion, pour s'appliquer efficacement aux faits intérieurs, suppose la possibilité pour l'esprit de prendre immédiatement connaissance de ses modifications actuelles, celle aussi de ressaisir par le souvenir ses modifications antérieures. Ce double pouvoir, la conscience et la mémoire nous le donnent en effet. Grâce à la conscience, les modifications actuelles de notre âme s'accusent à nous en même temps, et par cela seul que nous les éprouvons ; grâce à la mémoire, nos modifications antérieures recouvrent une sorte d'actualité : nous revivons pour ainsi dire notre passé. Il y a des faits intérieurs, en effet, que nous ne pouvons observer au moment où ils se produisent. Sous l'étreinte de la douleur, dans le transport des passions, comment s'appliquer, songer à constater ce que l'on éprouve et à s'en rendre compte ? Des états aussi violents excluent toutes les conditions de l'observation: le sangfroid, la possession de soi-même, la disposition même à s'observer. C'est pour de tels faits que la mémoire doit nous venir en aide; elle peut les retracer assez fidèlement pour que la réflexion, portant sur nos souvenirs, ait la même efficacité que lorsqu'elle s'applique aux faits actuels donnés directement par la conscience.

Procédés auxiliaires. — Est-il nécessaire d'ajouter que l'observation, pas plus en psychologie que dans les sciences dites d'observation, n'exclut certains procédés accessoires sans lesquels celles-ci ne sauraient se constituer : l'analyse, aidée de l'abstraction, qui sépare les parties d'un tout naturellement indivisible, isole les phénomènes élémentaires engagés dans un phénomène complexe ; la comparaison, qui rapproche les faits, afin d'en faire ressortir par le contraste les caractères et les rapports ; la classification, qui les coordonne ; le raisonnement, qui en dégage les conséquences, tantôt descendant des causes aux effets et tantôt rattachant les effets à leurs principes plus ou moins éloignés ? N'oublions pas que la psychologie n'est pas seulement une science d'observation et de description : dogmatique et de raisonnement dans quelques-unes de ses parties, spéculative même pour certaines questions, elle est constamment une science théorique, c'est-à-dire qu'elle a mission d'expliquer les phénomènes qu'elle constate ; de là des systèmes, des théories plus ou moins conjecturales, mais inévitables, tant que l'expérience n'a pas prononcé souverainement sur tous les points. Mais, parmi les sciences d'investigation, vouées à la recherche des causes et des lois, et le plus solidement constituées, telles que la physique et la physiologie, laquelle échappe à cette nécessité de coordonner, de compléter, au besoin de devancer les données de l'expérience par des hypothèses et des théories ?

L'observation interne constituant le procédé fondamental de l'inves-

tigation psychologique, il importe de la mettre en présence des méthodes rivales, de maintenir sa possibilité et son efficacité contestées. Mais auparavant, et dans l'intérêt même de cette discussion, il convient de la rapprocher de l'observation sensible, à laquelle on se plaît à l'opposer, et de montrer, contrairement à l'opinion accréditée dans le monde de la science, qu'elle ne lui cède ni en rigueur ni en profondeur.

III. — Valeur de l'observation interne

I. L'observation interne et l'observation sensible. — L'observation sensible a ses avantages, comme l'observation interne les siens. Nous devons reconnaître impartialement les uns et les autres. Ceux de l'observation sensible résultent de la situation de l'observateur par rapport à son objet, et de la nature de cet objet.

Avantages de l'observation sensible. — 1° L'objet étant en dehors de lui, il peut l'immobiliser sous son regard, le maintenir identique à lui-même aussi longtemps, le retrouver ou le reconstituer tel aussi souvent qu'il lui convient. Dans l'observation interne, au contraire, l'observateur ne dispose pas au même degré de son objet, ni n'a aussi aisément prise sur lui : il faut qu'il le trouve en lui-même ; fugitif, instantané, variable surtout, force lui est de le suivre, de le saisir dans les conditions où il se présente à lui et tel qu'elles le lui font.

2° L'objet sensible s'impose à l'observateur : quels que soient l'état de son âme et ses dispositions par rapport à lui, il ne peut le voir, le connaître autrement qu'il n'est et qu'il ne se montre à lui. L'objet interne, l'impression qu'il éveille, l'appréciation qui en résulte, participent nécessairement à quelque degré de l'état de notre âme : nos dispositions propres, notre tristesse, notre joie, se réfléchissent et réagissent sur lui ; nous le voyons, et, par le fait, il est plus ou moins ce qu'à notre insu nous le faisons nous-mêmes.

3° L'objet sensible, par cela même qu'il est indépendant de l'observateur, serait pour tout autre ce qu'il est pour lui : l'observation sensible est donc, en un sens, impersonnelle ; les résultats obtenus par chacun peuvent être contrôlés et vérifiés par tous. Le caractère personnel et subjectif de l'observation interne rend ce contrôle plus difficile ; divers observateurs, étudiant chacun en soi un même fait, peuvent ne pas voir les mêmes choses ni les voir de même.

4° Enfin, point capital, l'observation sensible, grâce à l'emploi des instruments, acquiert une portée presque illimitée, tandis que son objet est susceptible d'être mesuré avec une précision et une rigueur presque absolues.

Avantages de l'observation interne. — L'observation interne, moins

favorisée sous ces divers rapports, se relève par d'autres avantages.

1° Et d'abord, — avantage secondaire, appréciable néanmoins, si l'on songe aux difficultés que, dans les sciences de la nature, doit surmonter, pour rencontrer son objet, l'observateur réduit à l'attendre, à l'épier, à le poursuivre pour ainsi dire, à travers le temps et l'espace, — l'objet de l'observation interne est toujours à la portée de l'observateur ; il ne le quitte pas : c'est lui-même ; conscience ou souvenir, il a toujours le pouvoir de se rendre présents les faits qu'il veut étudier.

2° Avantage plus important : l'observation interne n'est pas sujette à ces erreurs et à ces illusions que, dans l'exercice des sens, une longue expérience et une science avancée peuvent seules prévenir ou corriger. La conscience ne trompe pas : son témoignage peut manquer de précision et de profondeur ; il n'est jamais fautif. Quel que soit le fait qu'elle accuse, nous pouvons nous reposer sur elle avec une entière sécurité. Que croire et qui donc croire, s'il nous était permis, s'il nous était prescrit de douter, non du dehors, qui nous est étranger et sur lequel, partant, nous pouvons à la rigueur nous méprendre, mais de nous-mêmes et de cette réalité intime qui n'est qu'à la condition de se manifester à nous, pour laquelle être et être senti, connu de nous, est tout un?

3° Dernier avantage : quoi que l'expérience sensible ait gagné et gagne chaque jour en rigueur et en profondeur, par le progrès des sciences, auquel elle contribue elle-même si directement, elle a ses limites, que le génie de l'homme peut reculer, mais non supprimer. D'une part, tournée vers le dehors, elle rencontre tout d'abord et ne saisit finalement que l'extérieur des choses ; si avant qu'elle y pénètre, et alors même qu'elle pourrait mettre à nu la trame, compter un à un les fils de leur mystérieux tissu, se saisir de leurs derniers éléments visibles et tangibles, là même quelque chose encore se dérobe inexorablement à ses prises; un inaccessible dedans la défie ; en dehors de nous et au dehors des choses, son objet le plus profond est surface encore, apparence, phénomène. D'un autre côté, et par une conséquence inévitable, bornée aux phénomènes, aux faits, aux accidents, le fond des choses, leur nature, leurs causes, lui échappent. Les modes de la matière, non la matière elle-même dans son impénétrable essence et dans ses propriétés constitutives, voilà son domaine. Celui de l'observation interne est moins restreint. Ici l'observateur, placé non plus en dehors, mais au centre du cercle que son regard doit embrasser; centre lui-même, centre vivant et conscient de ce cercle dont tous les rayons et tous les points émanent de lui, n'ont de réalité que pour lui et qu'en lui, n'est plus, comme l'observateur sensible, mis accidentellement et indirectement en rapport avec un objet étranger, avec ses modes d'existence plutôt qu'avec lui-même, qu'ils enveloppent et qu'ils lui dérobent : il l'est

directement et essentiellement avec son être propre ; il ne juge pas seulement, comme lui, que derrière ces modes et ces faits il y a des substances et des causes : il se sent substance et cause ; il n'est pas réduit comme lui, enfin, à former des conjectures sur les propriétés et les forces qui le constituent : ses propres facultés lui sont incessamment présentes ; ils les sent actuelles et agissantes, puisqu'il n'a d'être, n'agit et ne pâtit que par elles.

Concluons donc que l'observation interne, si elle le cède à certains égards à l'observation sensible, a, elle aussi, ses avantages et ses prérogatives ; qu'indispensables l'une et l'autre, elles sont également légitimes, chacune en sa sphère ; que la psychologie et les sciences de la nature ont un droit égal à se fonder, celle-là sur les données de la conscience, celles-ci sur les données des sens. Cependant on conteste ces conclusions ; on déclare l'observation interne impossible et vaine: nous devons donc établir à nouveau, non plus directement et par la simple exposition des faits, mais par une discussion contradictoire, sa possibilité et son efficacité.

II. Objections contre l'observation interne : 1° Elle n'aurait qu'un objet fictif, l'esprit imaginant les faits, faute de pouvoir les observer. — L'observation interne, dit-on, est impossible, parce qu'elle n'a qu'un objet illusoire, et qu'elle est sans prise sur la réalité. Dans l'observation sensible, l'observateur reçoit son objet de la réalité; dans l'observation intime, il se le pose, il se le fait lui-même; il le construit à l'aide de la mémoire et de l'imagination. L'état de l'âme, le sentiment qu'il veut étudier, il le produit artificiellement; il imagine, par exemple, qu'il hait, qu'il aime; il analyse alors ce sentiment fictif, et il croit ensuite avoir mis à nu les fibres secrètes du cœur humain, pénétré l'amour et la haine dans ce qu'ils ont de plus fort et de plus profond, ne se doutant pas qu'il les a à peine entrevus, qu'il n'a fait qu'extraire de sentiments imaginaires les éléments dont sa fantaisie les avait formés, cherchant et contemplant dans ce miroir de la conscience, qui ne réfléchit que sa propre pensée, un amour et une haine que son cœur ne connaît pas. Objection redoutable il est vrai, si, pour nous étudier nous-mêmes, nous étions réduits à imaginer des sentiments que nous n'éprouvons pas, que nous n'avons jamais éprouvés. Mais qui donc a vécu sans haine et sans amour, n'a ressenti tout au moins les plus naturelles, les plus inévitables affections de l'âme humaine? Et qui, les ayant ressenties, en a perdu le souvenir, au point de leur substituer à son insu, lorsqu'il les veut étudier, des sentiments chimériques, ne pouvant, faute de les éprouver actuellement, les prendre sur le fait, les étudier sur le vif?

2° La nature des phénomènes psychologiques en rendrait l'observation impossible. — Mais, ajoute-t-on, les phénomènes de conscience ne

peuvent être directement observés, et surtout observés à loisir. Leur prodigieuse rapidité, leur mobilité et leurs variations incessantes, leur simultanéité, leur complication extrême, tout s'oppose à ce qu'ils soient isolés, retenus sous le regard de la conscience, saisis, suivis dès leur apparition et jusqu'à la fin, parmi tant d'autres phénomènes simultanés dont ils se compliquent ou avec lesquels ils se confondent, à travers tant de phases et de transformations qui les font à chaque instant différer d'eux-mêmes, au point de les rendre méconnaissables. On oublie que l'objection porte également sur les phénomènes matériels : des forces diverses sont incessamment et sur un même point en jeu ; des causes multiples interviennent dans la production d'un même phénomène, le compliquent, le modifient, dissimulent sa nature véritable, cachent sa cause originelle. Tout l'art du physicien consiste précisément à isoler le phénomène qu'il veut étudier de ceux qui le compliquent ; à écarter ou neutraliser les influences étrangères, les causes perturbatrices ; à le faire apparaître enfin dans les conditions qu'il juge le plus favorables à son étude. Pourquoi ce qui est permis au physicien, au physiologiste, ne le serait-il pas au psychologue ? Il n'a point, il est vrai, la ressource de l'expérimentation : il ne peut qu'observer; toute expérience sur lui-même lui est interdite. Mais, lorsqu'il s'agit des phénomènes de la vie, l'emploi de l'expérimentation est déjà singulièrement restreint ; d'autre part, il est des sciences qui l'excluent absolument, comme l'astronomie, et qui ont affaire cependant à des phénomènes complexes aussi. On exagère à plaisir et les difficultés de l'abstraction et la faiblesse de l'intelligence ; on ignore, il semble, et les effets d'une concentration énergique de la pensée et le pouvoir de l'esprit sur lui-même. Il peut à volonté se rendre étranger à tout ce qui lui est indifférent, ne voir que ce qui lui convient de l'objet qui lui est actuellement donné ; à force de pénétration et de sagacité, de patience et de fermeté, apercevoir, pénétrer, approfondir ce qu'autrement il n'eût même pas soupçonné. Le malade le moins clairvoyant peut découvrir les symptômes et suivre les progrès de son mal, pour peu qu'il s'y applique ; les maladies de l'âme ont, elles aussi, leurs caractères et leur marche, sur lesquels un observateur attentif ne se trompe pas, fût-il à lui-même son propre sujet d'études. Qui ne s'est surpris quelquefois, savourant l'âpre plaisir d'assister, spectateur impassible, au drame douloureux qui se jouait au dedans de lui, de considérer stoïquement ses joies et ses douleurs, et, au milieu des plus vives agitations de son âme, de prendre à ce jeu des forces vitales exaltées, et aux prises avec elles-mêmes, le froid intérêt du psychologue et du moraliste ?

3° L'ALTÉRATION INÉVITABLE DES FAITS EN RENDRAIT L'OBSERVATION ILLU-

SOIRE.—Mais l'état général de notre âme se réfléchit dans chacune de ses modifications ; celles-ci nous renvoient comme un écho la note émue, joyeuse ou triste, qui domine dans le concert de nos pensées. Ainsi chaque fait intérieur se conforme, à notre insu, à nos dispositions propres, varie avec elles, et ne livre jamais à notre observation qu'une image altérée de lui-même, qu'une ombre de la réalité. L'objection est-elle plus fondée ? Le voile invisible qui, dit-on, nous dérobe nous-mêmes à nos propres regards est-il tellement épais, l'illusion est-elle possible à ce point que nous nous méprenions du tout au tout sur la nature des faits, des sentiments, qui passent et repassent incessamment sous nos yeux ? Ils sont réels sans doute; ils diffèrent par leur nature comme par leur intensité ; ils s'imposent à nous, quoi que nous en ayons : ici la joie, la tristesse ; là l'espérance ou la crainte; toujours l'un ou l'autre avec sa physionomie propre, ses traits caractéristiques. Quelle place donc à l'illusion ? Et comment, en dépit de nos complaisances et de nos distractions, nous abuser sur ce qui nous touche si sensiblement : ou croire ne rien sentir, quand la nature à coups redoublés nous frappe au cœur; ou croire sentir ce que nous ne sentons pas, lorsque les impressions qu'elle éveille nous affectent si vivement?

4° L'OBSERVATION INTERNE N'AURAIT QU'UNE VALEUR PERSONNELLE. — Dernière objection : l'observation interne, à la supposer possible, serait sans portée ; elle n'aurait jamais qu'une valeur personnelle, et la psychologie, fondée sur elle, manquerait d'étendue, de profondeur et de solidité. Étudier en nous, et rien qu'en nous, la nature humaine, ce serait, en effet, nous condamner à ne connaître que nous, réduits dès lors à mesurer à notre faiblesse la puissance des facultés humaines, à juger des aptitudes, des besoins, des affections de nos semblables, d'après les nôtres, ou à distinguer arbitrairement et par conjecture ce qui est, ce qui doit être commun à tous de ce qui nous est propre ; ce qui vient de la nature, de ce qui appartient à la civilisation. Alternative inévitable en effet, si l'observation personnelle excluait l'observation d'autrui ; mais loin de là, nous avons reconnu qu'elles sont également indispensables l'une à l'autre, qu'elles doivent se compléter, au besoin se rectifier l'une par l'autre. Ce que nous avons établi, ce que nous maintenons, c'est que l'observation personnelle devance et soutient l'observation d'autrui, impossible sans elle ; c'est que, les éléments constitutifs de la nature humaine se retrouvant intégralement chez tous, chacun doit les rencontrer en soi et peut les étudier sur soi. On a beau opposer l'homme de la nature à l'homme de la civilisation, insister sur l'inégal développement des facultés humaines, sur les différences intellectuelles et morales qui, d'un individu, d'une race, d'une époque à une autre, correspondent aux divers degrés de ce développement, on ne supprimera pas les ressemblances profondes, l'identité

originelle qui fait de tous les hommes les représentants d'un même type, et en vertu de laquelle chacun est à soi-même, en définitive, le sujet d'études le plus sûr comme le plus accessible, pour arriver à connaître ce type dégagé des éléments accessoires qui, dans l'histoire, le diversifient et le compliquent à l'infini.

Le littérateur, le moraliste et le psychologue. — Le littérateur et le moraliste, comme le psychologue, étudient l'âme humaine, mais à des points de vue différents. Ils ne s'occupent guère que des passions et des caractères; leur objet, par conséquent, est plus restreint et moins abstrait que celui du psychologue. Leur but aussi est moins désintéressé. Non qu'ils soient indifférents à la vérité, mais ils la recherchent moins pour elle-même qu'ils ne l'utilisent ; elle est pour eux un moyen, non le but. Le vrai but du littérateur est d'émouvoir et d'intéresser, par la finesse des analyses, le charme des peintures, le pathétique des situations. Celui du moraliste est d'instruire et d'édifier; ses descriptions, ses exhortations, tout dans son œuvre tend à éclairer, corriger les âmes, les affermir dans le bien ou les y ramener.

Utilité de la psychologie. — On a souvent contesté l'utilité de la psychologie. Son utilité pratique est contestable, en effet : de quoi serviraient le sens commun, le bon sens, si cette connaissance de soi-même et d'autrui, la plus indispensable de toutes, n'était le fruit de l'expérience et de la réflexion personnelles ? Mais, à prendre les choses de plus haut, l'utilité de la psychologie est réelle. Combien vague, incertaine, incomplète, est cette connaissance chez la plupart ? Et qu'il leur serait difficile cependant de faire d'eux-mêmes mieux et davantage ? Si donc la connaissance de la nature humaine est, de toutes, celles qui nous importe le plus, comment ne serait-elle pas utile, la science qui, œuvre de tous et du temps, travaille à résoudre tant de problèmes, à élucider tant de difficultés, que le vulgaire ne soupçonne même pas ? Ajoutons que la connaissance de la nature et des lois de certains phénomènes moraux peut être utilisée dans la vie ; qu'elle l'est en tous cas par diverses sciences qui, comme la logique et la morale, trouvent dans la psychologie un point d'appui solide et qu'elles chercheraient vainement ailleurs.

CHAPITRE II

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME

Définitions : CHOSES ET PHÉNOMÈNES. — La science, par une abstraction légitime, étudie séparément dans la nature les choses et les changements qui s'y produisent, bien que les unes et les autres soient en réalité inséparables, tout changement s'opérant nécessairement dans les choses, et les choses elles-mêmes n'ayant qu'une stabilité relative et subissant d'inévitables changements. Est-ce à ces changements, aux phénomènes qu'elle s'attache? Lorsqu'elle les a de proche en proche reliés entre eux et, à la suite de comparaisons et de réductions successives, ramenés à d'autres phénomènes très-généraux et très-simples, les derniers qu'il lui soit donné d'atteindre, elle est conduite, pour rendre compte des uns et des autres, à les rapporter, à titre de conséquences directes ou éloignées, à des forces ou propriétés inhérentes à la matière, et auxquelles elle s'arrête, comme aux derniers principes d'explication des phénomènes naturels. S'attache-t-elle aux choses elles-mêmes, aux corps, aux êtres : elle est amenée à leur reconnaître certains modes d'existence, certaines qualités ou propriétés, les unes accidentelles et passagères, les autres essentielles et permanentes, par lesquelles ils se déterminent, et qui déterminent à leur tour tous les phénomènes dont ils sont le siége.

PROPRIÉTÉS ET FACULTÉS. — Or ces propriétés, les principales du moins que l'étude des êtres amène la science à leur reconnaître, ne sont autres que celles mêmes auxquelles l'analyse des phénomènes l'avait déjà conduite. Ainsi les deux voies d'investigation, en apparence indépendantes, dans lesquelles elle avait dû tour à tour s'engager, convergent et coïncident à leur point d'arrivée; ainsi la réalité, un instant brisée par les exigences du travail scientifique, se reconstitue dans son indivisible unité, sous le regard et par les succès mêmes de la science. Entre l'être et les phénomènes, les choses et leurs changements, les propriétés sont l'intermédiaire et le lien. Il en est de nous-mêmes, de notre âme, comme des autres êtres et de toutes choses ; elle a sa nature, donc ses propriétés constitutives et fondamentales ; elle a ses phénomènes ou simples ou complexes, dont la raison dernière réside dans ces mêmes propriétés. Supprimez celles-ci, ils restent inexplicables; rétablissez-les, ils ont une cause, ils s'expliquent à titre d'effets. Ce sont ces propriétés de l'âme que nous avons à déterminer sous le nom de facultés. Le mot faculté, en effet, qui éveille l'idée d'activité, de spon-

tanéité, convient mieux pour l'âme, pour un être qui non-seulement existe, mais existe pour lui-même à titre de sujet actif et conscient, que les mots de propriété, de fonction, de vertu, employés dans un sens à peu près équivalent, à propos d'êtres et de choses dénués d'activité propre et qui n'existent qu'à titre d'objets. C'est pourquoi l'on dit les propriétés de la matière, les fonctions du corps vivant, les vertus médicinales des plantes, les facultés de l'âme humaine.

Facultés de l'âme.— Notre âme est douée d'un grand nombre de facultés, générales ou spéciales. Ainsi l'imagination et la mémoire sont des facultés; mais, au point de vue où nous nous plaçons ici, par l'expression: facultés de l'âme, il faut entendre exclusivement les plus générales de toutes, les pouvoirs primitifs et simples dont elle dispose originairement, auxquels toutes les autres se ramènent et dont elles ne sont que des modes ou applications spéciales. Nous pouvons donc les définir les pouvoirs primitifs, simples et irréductibles, que possède notre âme de se modifier elle-même ou d'être modifiée, ou plus simplement les formes essentielles de son activité.

Détermination des facultés : les méthodes.—Nous avons à les déterminer. Dans cette question, les psychologues se sont généralement, et avec raison, préoccupés du but plutôt que des moyens. Ils exposent, au besoin justifient, les résultats de leurs recherches, mais semblent attacher peu d'importance à la manière dont ils les ont conduites. Deux écoles font exception : l'école écossaise et l'école éclectique.

1° L'École éclectique. — Le procédé suivi par celle-ci est des plus simples; il se réduit à l'analyse d'un fait de conscience quelconque, cette analyse ne pouvant manquer, dit-on, de mettre en lumière les diverses facultés de l'âme, qui toutes concourent nécessairement à sa production. On les suppose, par conséquent, constamment et simultanément actives, hypothèse que nous discuterons bientôt. Soit, comme exemple, un acte intellectuel, une lecture. A mesure que je lis, des idées s'éveillent dans mon esprit, je pense : voilà l'intelligence en exercice. Mais ces idées, à leur tour, provoquent en moi joie, tristesse, ennui ou tout autre sentiment : voilà la sensibilité. Mais je ne puis lire, fixer mes yeux sur ces lignes, attacher un sens à ces mots, à ces phrases, sans un acte d'attention, sans un effort volontaire : voilà la volonté. Et de même, affirme-t-on, quel que soit le fait de conscience soumis à l'analyse, il présentera invariablement les mêmes éléments, conduira au même résultat : trois facultés essentielles et inséparables que tout en nous réclame et qui suffisent à tout.

Mais cette méthode, rapide et facile, soulève de graves objections. Et, d'abord, est-il certain *à priori* que tout fait de conscience soit nécessairement un composé dont les éléments simples relèvent tout à la fois de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté? Il est permis

d'en douter. Il est des moments où notre âme semble tout entière au plaisir ressenti avec ivresse, ou à la douleur qui l'étreint et lui ravit la disposition d'elle-même, incapable dès lors de penser et de vouloir; à d'autres moments, c'est l'intelligence qui prévaut, et l'âme, dirait-on, n'agit, n'existe que pour penser, étrangère à tout sentiment, à tout vouloir. En vain prétendra-t-on que ces trois facultés, étant essentielles à notre âme, constituant son essence même, l'inaction, le sommeil, même momentané, de l'une ou de l'autre, n'irait à rien moins qu'à la dépouiller de sa nature, qu'elles ne sauraient suspendre un seul instant leur action, sans qu'elle cessât d'être elle-même. Il n'est nullement avéré que les facultés de l'âme constituent son essence; elles pourraient n'être qu'une conséquence de celle-ci. Ainsi pensaient Descartes, lorsqu'il la faisait résider dans la pensée ; Maine de Biran, dans l'activité; Condillac, dans la sensation. Au fond, cette méthode manque d'impartialité et, pourrait-on dire, de franchise : le choix du procédé, celui des faits auxquels on a soin de l'appliquer, prouvent assez qu'on est fixé d'avance sur le résultat à obtenir. On croit à trois facultés; on les cherche et on est bien décidé à les rencontrer. Mais rien ne garantit que l'analyse appliquée à d'autres faits, ou poussée plus loin, n'atteindrait pas une quatrième faculté, ni qu'elle y retrouverait constamment chacune de celles-là.

2° L'École écossaise.—Le procédé de l'école écossaise est plus lent et plus compliqué, mais plus sûr. Il rappelle la méthode inaugurée par Bacon dans les sciences de la nature. Il consiste à remonter graduellement des phénomènes de conscience, décrits et classés, aux facultés dont ils proviennent. Il s'agit donc, avant tout, de leur appliquer les procédés de la classification naturelle, de les distribuer, d'après leurs ressemblances et leurs différences, en espèces, genres, etc.; en d'autres termes, de ramener graduellement les phénomènes les plus complexes et les plus particuliers à d'autres de plus en plus généraux et simples, et finalement à des phénomènes absolument simples et irréductibles, chaque classe de phénomènes étant rapportée à une faculté de même ordre, réelle ou supposée, les phénomènes simples et irréductibles à autant de facultés réelles et primitives, qui seraient précisément les facultés de l'âme. Cette méthode elle-même soulève quelques critiques. D'abord elle assimile trop l'étude de l'âme à celle des corps, des êtres organisés : là, les phénomènes seuls étant donnés à nos sens, nous sommes réduits à inférer par induction ou hypothèse les propriétés qui les déterminent; ici, au contraire, la conscience nous atteste tout à la fois la réalité des faits intérieurs et celle de nos facultés. Mais surtout les propriétés auxquelles la science s'arrête, dans l'explication des phénomènes naturels, sont le plus souvent purement nominales; ce ne sont que des termes abstraits, résumant pour nous ce que les phénomènes

d'une classe présentent de commun et d'essentiel, non des causes véritables, des puissances ou énergies réelles, inhérentes aux choses. Or les facultés de l'âme ne sont pas seulement comme des points de vue généraux relatifs aux faits de conscience, des noms abstraits exprimant ce qu'il y a de commun dans ces faits, mais bien des principes constitutifs de notre nature morale, des puissances réelles, et comme autant de forces vives entre lesquelles se partage l'activité de notre âme, et destinées à produire les faits par lesquels elle se manifeste.

Trois facultés: leur distinction. — Quoi qu'il en soit, nous pouvons nous épargner tout le travail dont il vient d'être question. Nous admettrons, par hypothèse si l'on veut, que notre âme possède trois facultés, ni plus ni moins, celles-là mêmes que l'analyse des faits de conscience a conduit l'école éclectique à lui reconnaître. Mais nous justifierons cette assertion par l'examen des faits. Nous établirons successivement : 1° qu'elles sont réelles, 2° que toutes les autres s'y ramènent, 3° enfin qu'elles sont irréductibles entre elles.

1° Elles sont réelles. — Le premier point ne souffre pas de difficulté. Nul ne conteste à l'âme humaine ce triple pouvoir de sentir, de penser, de vouloir. Les débats soulevés parmi les philosophes au sujet de ces trois facultés concernent leur nature et leurs rapports, nullement leur réalité, qui n'a jamais été mise en question.

2° Toutes les autres s'y ramènent. — Pour établir que toutes les autres relèvent de celles-là, nous devrions à la rigueur, il semble, passer en revue tous les pouvoirs secondaires de notre âme, tous les faits sans nombre dont elle est le siége et le principe, et montrer qu'ils s'expliquent tous par l'une ou l'autre de ces facultés et s'y ramènent naturellement. Ce serait indispensable, il est vrai, s'il s'agissait de faits et de propriétés étrangers à nous-mêmes, inconnus, et de la totalité desquels nous ne serions en droit d'affirmer une propriété commune qu'après en avoir éprouvé la réalité pour chacun d'eux. Mais nul ne s'ignore lui-même, n'est à ce point étranger aux faits qui se passent en lui, aux pouvoirs dont il dispose, qu'il ne soit assuré de ne point omettre, dans un examen attentif, quelqu'un des traits originaux, des éléments essentiels de la nature humaine. Il nous est donc aisé de ramener sous notre regard et d'embrasser d'un coup d'œil, non la multiplicité infinie, mais l'entière diversité des faits que nous avons à chaque instant lieu d'observer en nous, et de faire pour chacun de ceux dont il y a lieu de tenir compte l'épreuve à laquelle il serait impossible de les soumettre tous. Le langage, d'ailleurs, nous est ici d'un puissant secours.

Il nous est aisé ainsi de reconnaître que la sensation, le besoin, l'appétit, le désir, la passion, l'amour par exemple, relèvent de la sensibilité; que la mémoire, l'imagination, le jugement, ne sont que des

fonctions spéciales de l'intelligence. Bornons-nous à ces indications, et concluons, sans risque sérieux d'erreur, pour tous les faits, tous les pouvoirs secondaires de notre âme, qu'ils ne sont que des modes ou des applications des trois pouvoirs généraux que nous lui avons attribués.

3° ELLES SONT IRRÉDUCTIBLES. — Nous devons maintenant montrer que ces trois facultés sont essentiellement distinctes et irréductibles entre elles. Et d'abord le sens commun, qui a son expression dans le langage, a toujours distingué sentir de penser et de vouloir, et, en dépit des systèmes, la réflexion confirme l'arrêt du sens commun. Sentir, c'est-à-dire éprouver peine ou plaisir, désirer, aimer, ne ressemble en rien à penser, c'est-à-dire à concevoir, comprendre, juger. L'animal sent et ne pense guère; l'enfant sent longtemps avant que de penser; l'homme lui-même a peine à penser lorsqu'il sent trop vivement. De même sentir et penser sont bien distincts de vouloir; vouloir, c'est-à-dire se déterminer, faire effort, agir librement. En vain Condillac confond le désir avec la volonté : je puis résister à mon désir le plus impérieux. De même encore, vouloir est irréductible à penser : je ne puis vouloir sans doute sans quelque raison de vouloir, me résoudre, agir librement, sans accéder à quelque motif qui m'y engage; mais ma résolution elle-même, et l'effort par lequel je m'applique à la réaliser, ne sauraient être confondus avec la connaissance des raisons, des motifs dont ils s'inspirent.

L'irréductibilité de ces trois facultés résulte encore de l'opposition de leurs principaux caractères. La volonté seule est libre, la sensibilité et l'intelligence sont fatales. Le plaisir et la douleur s'imposent à moi en raison même des circonstances où je me trouve placé; je ne puis ni les empêcher de se produire, ni en changer la nature, ni même en modifier sensiblement le degré. De même aussi la vérité s'impose à mon intelligence : qu'elle me déplaise ou m'agrée, force m'est de la reconnaître telle qu'elle est, telle du moins qu'elle m'apparaît. La sensibilité et l'intelligence s'opposent à leur tour par d'autres caractères : la sensibilité, variable comme les circonstances, diverses et changeantes elles-mêmes, sous l'influence desquelles elle s'exerce; l'intelligence, constante comme la vérité qui est son objet.

Leur indissolubilité. 1° ELLES SONT INSÉPARABLES DE L'AME. — L'irréductibilité de ces trois facultés ainsi établie, il importe d'en maintenir l'indissolubilité. Et d'abord elles n'ont pas d'existence propre; elles ne sont pas entre elles, et par rapport à l'âme, comme les parties d'un tout, ni même comme les organes d'un corps vivant; elles n'existent pas indépendamment les unes des autres ni de l'âme elle-même, pas plus que les propriétés d'un objet n'ont de réalité en dehors de lui, ni que les diverses fonctions de l'organisme ne sauraient

subsister en dehors les unes des autres. Propriétés éminentes de cet être mystérieux que nous appelons l'âme, formes essentielles de son activité, elles n'ont de réalité qu'en lui, bien qu'il ne se réalise qu'avec elles, et que sans elles il ne puisse exister. Et que serait un corps dépouillé de toutes ses qualités et propriétés? Que serions-nous nous-mêmes, privés momentanément ou définitivement de tout pouvoir de sentir, de penser, de vouloir, en un mot d'agir? En vérité, nous aurions cessé d'être. N'être pas de telle ou telle manière, c'est n'être point absolument. Et cependant ces manières d'être, indispensables à l'être, sont également inséparables de lui; quelque efficacité qu'on leur prête, énergies, forces vives, il leur faut un foyer, il faut un être auquel elles soient attachées, dont elles expriment et déterminent la nature. Leur attribuer une réalité propre, y voir des choses en soi, ce serait réaliser des abstractions.

2° En fait, elles sont inséparables l'une de l'autre. — Inséparables de l'âme, elles ne le sont pas moins l'une de l'autre. En apparence, elles s'exercent alternativement: la pensée s'arrête soudain pour faire place au plaisir ou à la douleur; la sensibilité s'éteint à son tour quand la volonté entre en scène. En réalité, elles ne déploient pas toujours une égale énergie, sans qu'elles s'abstiennent presque jamais; la scène que l'une semble vouloir remplir, les autres l'occupent simultanément; elles s'effacent pour un moment peut-être, mais sans interrompre leur action : c'est qu'elles coopèrent à une œuvre commune, et les circonstances qui déterminent leur place, leur rôle dans le drame intérieur, l'étendent ou le restreignent sans le supprimer jamais. Prenez les faits les plus simples, les plus absolument sensibles ou intellectuels: la sensation ne va pas sans éveiller une idée, ni la pensée un sentiment; à plus forte raison de ces faits complexes, de ces états mixtes qui intéressent à la fois les trois facultés. Il y a plus : certains faits, regardés comme purement sensibles ou intellectuels, impliquent l'intervention commune de l'intelligence et de la sensibilité, celle même de la volonté. L'amour n'est qu'un mode du sentiment, dit-on; mais comment aimer, éprouver à un moment donné ces élans, ces transports de l'amour, sans se représenter alors même les qualités de l'objet aimé, sans le juger aimable? Et que serait l'amour si l'âme, de toute son énergie et volontairement, ne s'associait au sentiment qu'elle éprouve, qui l'enchante et la remplit? C'est que nos facultés sont nécessairement unies et solidaires.

3° En principe, elles sont indispensables l'une a l'autre. — D'abord, elles s'appellent l'une l'autre. La sensibilité déjà appelle l'intelligence : sentir suppose à quelque degré la conscience de la sensation éprouvée et, par conséquent, connaissance et pensée ; l'intelligence, à son tour, appelle la volonté. Comment juger un parti préférable

à un autre, comment avoir des raisons de vouloir, sans se sentir engagé à le préférer, sans être amené à vouloir, en effet? Et, de même, pouvons-nous désirer, sans nous sentir portés à rechercher l'objet de notre désir, à exécuter l'action qui doit nous le procurer? A un autre point de vue, la sensibilité est la condition de l'intelligence, car elle lui fournit ses matériaux; les sens, par exemple, les idées relatives au monde extérieur. Aussi l'intelligence ne s'éveille-t-elle qu'après la sensibilité. La volonté, à son tour, trouve dans les deux autres facultés la condition de son exercice. Pour vouloir, nous l'avons déjà remarqué, il faut une raison de vouloir, et par conséquent il faut penser; mais il faut aussi se sentir sollicité d'agir : or la sensibilité aiguillonne pour ainsi dire la volonté ; elle la presse et déjà l'entraînerait, si l'intelligence, en l'éclairant, n'intervenait pour la retenir, ne lui permettait de s'arrêter, de reculer sur cette pente, au plus bas de laquelle le désir tend à la précipiter. La volonté, en présence de la sensibilité seule, serait aveugle ; de l'intelligence seule, elle manquerait de stimulant, parce que des considérations abstraites ne sauraient agir sur notre âme avec la même force que les sentiments qui agitent et passionnent notre cœur. Tel est le lien étroit qui unit, sans les confondre, nos trois facultés : inséparables en fait et en principe, elles sont également indispensables l'une à l'autre et toutes à notre vie morale, dont elles assurent l'entier développement et dont elles servent également les intérêts en se prêtant un mutuel concours.

Leur rôle. — Leur rôle, dès lors, est nettement tracé. La sensibilité tout à la fois nous incline vers nos fins naturelles et, en dépit des sophismes de l'esprit et des défaillances de la volonté, en assure la réalisation. L'intelligence nous permet d'en apprécier la valeur relative, nous met en mesure de choisir, en pleine connaissance de cause, les fins à réaliser, et d'y adapter les moyens les plus convenables. La volonté, enfin, nous permet d'effectuer ce choix, de tenir la conduite que nous avons jugée préférable ; grâce à elle, nous avons l'entière initiative de nos résolutions et de nos actes ; elle nous élève à la dignité de personne morale, d'agent libre et responsable.

CHAPITRE III

EXAMEN DE QUELQUES THÉORIES DES FACULTÉS

Les philosophes qui ont traité des facultés de l'âme les ont, en général, étudiées à deux points de vue bien différents : les uns se sont proposé de les expliquer ; les autres, simplement de les décrire et de les classer. Les premiers ont essayé d'en fixer les principes générateurs, d'en établir la filiation ; les autres se sont bornés à en déterminer le nombre, les espèces et les rapports. Parmi ceux-là, nous rencontrons Condillac et Laromiguière, dont les systèmes méritent d'être examinés.

Le système des facultés de Condillac ; exposé. — Pour Condillac, la sensation externe est le fait primitif, le principe générateur, non-seulement de toutes nos idées, mais de toutes nos facultés : idées et facultés ne sont que des sensations transformées. La sensation donne successivement naissance : d'une part, à l'attention, à la comparaison, au jugement, au raisonnement, à la mémoire, à l'imagination, c'est-à-dire à l'intelligence elle-même ; de l'autre, au plaisir et à la douleur, au désir, à la préférence, à la volonté enfin. Pour expliquer ces transformations successives de la sensation, Condillac imagine une statue animée, mais dont la vie, au début, se réduirait à voir, à entendre, etc., en un mot douée des mêmes sens que l'homme, et il se fait fort d'établir qu'une seule sensation, la plus humble, telle qu'une sensation d'odeur, en se répétant, la mettrait peu à peu en état d'accomplir tous les actes, d'exécuter toutes les opérations qui constituent notre vie morale.

Toutes les facultés intellectuelles sont en germe dans l'attention, qui n'est elle-même qu'une sensation vive, unique ou prédominante, perçue à l'exclusion d'autres sensations plus faibles, simultanées. La comparaison n'est qu'une double attention : l'esprit successivement affecté par deux sensations également vives, les observant l'une à côté de l'autre, sans être distrait par aucune autre. Le jugement, qui n'est que la perception d'une ressemblance ou d'une différence entre deux objets, et primitivement entre les objets de nos sensations, résulte de la comparaison et ainsi se ramène à la sensation, et de même aussi le raisonnement, qui conclut un jugement d'un autre. La réflexion elle-même n'est que l'attention qui se porte successivement sur les diverses parties d'un objet, d'un ensemble. La mémoire et l'imagination sont aussi facilement expliquées : quand l'esprit se rend attentif à

l'objet absent d'une sensation déjà éprouvée, il se souvient ; lorsqu'il emprunte aux objets de ses sensations antérieures quelques-uns de leurs éléments pour en former un objet nouveau, fictif, il imagine. Ainsi s'expliquent toutes les opérations et facultés intellectuelles. Quant à la volonté, Condillac soutient que la sensation, qui, en tant que représentative, a donné naissance à l'intelligence, produit de même, en tant qu'affective, c'est-à-dire agréable ou pénible, tous les faits qui relèvent de cette faculté. D'abord le souvenir d'un plaisir ressenti le fait désirer : nous ne pouvons, en effet, comparer notre état actuel à l'état agréable par lequel nous avons passé, sans souffrir d'en être privé, sans en éprouver le besoin ; l'espérance n'est qu'un désir dont l'esprit juge la réalisation possible ; la préférence résulte de la comparaison de deux désirs dont l'un est plus vif que l'autre ; la volonté, enfin, n'est autre que le désir encore, lorsque l'esprit en juge la réalisation assurée.

Critique du système ; erreurs de détail. 1° L'Attention. — Examinons rapidement les détails et les principes du système. Signalons d'abord : 1° la confusion de l'attention avec la sensation. Nous aurons plus tard à en montrer l'impossibilité ; bornons-nous ici à remarquer, avec Laromiguière, que le sens commun les distingue et que le langage fait foi de cette distinction, puisque les mots voir et regarder, entendre et écouter, désignent, les uns, la simple sensation de l'ouïe et de la vue ; les autres, l'effort que fait l'esprit en se rendant plus attentif, afin de mieux voir, de mieux entendre.

2° Le Désir. — Autre erreur : le désir n'est pas seulement la conséquence du plaisir ressenti, il suppose une réaction de l'âme. L'âme purement passive, comme paraît la supposer Condillac, serait incapable de désirer ; active, au contraire, elle se reporte naturellement vers l'objet qui cause son plaisir, en appelle le retour. C'est, par exemple, parce que nous nous aimons instinctivement nous-mêmes, et qu'en conséquence de cet amour nous désirons ardemment d'être heureux, que nous désirons aussi tout ce qui peut contribuer à notre bonheur.

3° La Volonté. — Troisième erreur : Condillac confond la volonté avec le désir ; mais ils se distinguent nettement : 1° Par leurs caractères : le désir est fatal, la volonté libre. Je ne dispose pas de mes désirs ; je ne puis désirer ce qui me déplaît, m'empêcher de désirer ce qui m'agrée ; mais je puis vouloir ce qui me déplaît, de même que me refuser à une action, si vivement que je la désire. 2° Par leur objet : le désir se porte sur toute chose, sur l'impossible même ; je ne veux que ce qui est à ma portée, ce que je crois pouvoir obtenir. Le désir a son objet en dehors de nous, la volonté a le sien essentiellement en nous ; nos déterminations et nos actes sont son objet propre. 3° Par

leur origine : le désir n'est en moi que le contre-coup de l'impression faite sur moi par les objets ; sujet au désir, je suis sous la dépendance et en la possession des choses qui, en l'éveillant en moi, m'attachent et m'assujettissent à elles ; doué de volonté, je dispose de moi-même et des choses, mes résolutions et mes actes émanent de ma seule initiative. 4° Par leur effet sur l'âme : le désir est mobile, capricieux, inconstant ; un désir est à peine éveillé, qu'un autre désir, incompatible souvent avec celui-là, s'éveille à son tour. De là, pour l'âme dominée successivement ou à la fois par des désirs divers ou opposés, un état d'agitation et d'inquiétude, pénible et parfois douloureux. Elle n'est jamais plus calme, au contraire, plus sûre d'elle-même, plus tranquille sur l'avenir, que sous l'empire de la volonté. A la volonté, la force calme et résolue, la fermeté, l'énergie véritables ; au désir, les élans désordonnés, les emportements et les violences qui trahissent la faiblesse.

Les Principes. — Arrivons aux principes du système. Pour Condillac, rien n'est inné dans l'âme ; elle reçoit tout du dehors, idées et facultés. Elle n'a point d'activité propre ; ses idées et ses facultés lui viennent, se développent en quelque sorte mécaniquement.

1° L'ACTIVITÉ DE L'AME MÉCONNUE. — Condillac ne nie pas absolument l'activité de l'âme, comme on le lui a souvent reproché; il la reconnaît formellement, au contraire, et plus d'une fois l'invoque ou la suppose dans ses explications. La vérité est qu'elle est en opposition avec l'esprit de son système, où idées et facultés s'éveillent, se développent dans l'âme, par une sorte de nécessité mécanique, qui laisse son activité sans emploi et lui enlève l'initiative de ses propres déterminations. Si la sensation est le principe unique, la cause génératrice de l'intelligence et de la volonté, l'âme, étrangère au travail qui se fait en elle, n'a d'autre rôle, il semble, que d'en recueillir le bénéfice, de prendre possession des formes d'existence, des facultés qui s'éveillent successivement en elle.

2° L'INNÉITÉ DES FACULTÉS MÉCONNUE. — Ce qu'il nie expressément, c'est l'innéité des facultés. D'où donc nous viendraient-elles ? Du dehors et des sens ? Comment l'admettre en présence de l'extrême inégalité intellectuelle et morale des individus, des races dans l'espèce humaine, des espèces animales entre elles et surtout par rapport à l'homme, tous cependant, individus et espèces, possédant les mêmes sens et recevant l'impression des mêmes objets ? Une telle inégalité serait évidemment inexplicable, si rien en eux ne préexistait à l'expérience sensible. Comment expliquer enfin, dans cette hypothèse, tant de sentiments et d'idées, de besoins et de penchants étrangers au monde sensible, antérieurs à toute expérience, rebelles à toute éducation ? Ils supposent évidemment certaines prédispositions, certaines aptitudes natives, conditions de tout développement, de tout progrès ultérieur.

Donc, encore une fois, il y a toute une partie de nous-mêmes qui ne procède pas des sens, qui n'est pas acquise, mais innée.

3° L'INTELLIGENCE SUBORDONNÉE A L'ATTENTION. — A en croire Condillac, l'attention est le principe de toutes les facultés intellectuelles. Mais, en réalité, l'attention, comme toutes les autres opérations de l'esprit, suppose ces facultés, n'en est qu'une application. Ces facultés elles-mêmes, loin d'être successivement acquises, sont des aptitudes natives de notre intelligence. Si nous n'avions été doués originairement de mémoire, d'imagination, de raison par exemple, en vain nous essayerions d'y suppléer; et c'est précisément pourquoi nous n'avons sur ces facultés qu'un pouvoir si restreint, tandis que les opérations intellectuelles comportent un progrès pour ainsi dire illimité, et dont l'initiative nous appartient en grande partie. Loin donc que l'attention engendre l'intelligence, elle la suppose; pour être attentif, il faut être capable de penser, déjà penser; et comment soutenir que la puissance des facultés intellectuelles, que les qualités et aptitudes de l'esprit, que le succès de ses efforts, soient exclusivement en raison de l'énergie qu'il y déploie ? Suffit-il pour comprendre, pour bien juger par exemple, de le vouloir et de s'y appliquer ? Le travail supplée-t-il à l'intelligence? la patience est-elle le génie ? Ainsi l'âme apporte avec elle ses facultés, les principales au moins de ses aptitudes intellectuelles, de ses tendances morales.

Système de Laromiguière. – La théorie des facultés de Laromiguière réalise un progrès sur celle de Condillac : elle est plus simple et à certains égards plus exacte. Deux facultés : l'entendement et la volonté. Trois opérations constituent l'entendement : l'attention, la comparaison, le raisonnement. L'attention saisit les faits, la comparaison détermine leurs rapports, le raisonnement les ordonne systématiquement. De même, trois opérations constituent la volonté : le désir, la préférence et la liberté. La sensibilité est reléguée à un rang inférieur; elle n'est plus que la source où l'intelligence puise ses idées. Elle comprend la sensation, le sentiment de soi, le sentiment de rapport et le sentiment moral.

Dans cette théorie, Laromiguière corrige Condillac sur plusieurs points. Il restitue à l'âme son activité; il distingue l'attention de la sensation; mais il a, comme lui, le tort de rattacher la volonté au désir et de subordonner l'intelligence à l'attention. Nos diverses facultés intellectuelles ne sont, dit-il, qu'un composé des trois opérations primitives et n'ont rien d'original : proposition fausse, nous l'avons démontré. Cependant il faut admirer la simplicité, la régularité ingénieuse du système, dont toutes les parties, symétriquement distribuées, correspondent entre elles et, par leur opposition même, en assurent l'équilibre. Dans chacune des deux séries de l'entendement et de la volonté,

chaque terme en effet appelle, comme une conséquence et un développement naturel, celui qui le suit : comparaison, double attention ; raisonnement, double comparaison. D'autre part, il y a correspondance d'une série à l'autre. Le désir n'est que l'attention fixée sur l'objet agréable; la préférence résulte d'une comparaison d'objets inégalement agréables; la liberté n'est que le raisonnement appliqué à cette comparaison, c'est la préférence réfléchie.

Opinions diverses sur le nombre des facultés. — La plupart des philosophes se sont bornés à déterminer, à décrire et à classer les facultés ; mais ils sont loin de s'entendre sur leur nombre. La division en entendement et volonté, la sensibilité étant systématiquement écartée, a longtemps prévalu. D'autres n'ont admis que la sensibilité et l'intelligence, la volonté étant alors confondue avec l'une ou l'autre. La première division était de tradition dans la scholastique, l'intelligence ayant pour objet le vrai, la volonté le bien; l'intelligence atteignant le vrai sensible par les sens, le vrai intelligible par la raison ; de même la volonté, le bien sensible par l'appétit sensible, et le bien rationnel par la liberté. Descartes varie : tantôt il suit la scholastique, rattachant la sensibilité au corps ; tantôt il oppose la sensibilité à la raison, la volonté étant alors confondue avec celle-ci. Ailleurs il rapporte le jugement à la volonté ; erreur évidente : nous jugeons les choses, non comme il nous plaît, mais comme elles sont ou nous apparaissent. Relevons encore la confusion du désir et de la volonté, moins accusée cependant chez Descartes que chez ses successeurs.

Bossuet divise les opérations de l'âme en sensitives et intellectuelles, et par conséquent il semble méconnaître l'originalité de la volonté. Mais, en fait, il la distingue nettement de l'entendement ; seulement, tandis qu'il rattache, avec Descartes, la sensibilité à l'organisme, et qu'il fait rentrer la mémoire et l'imagination dans la sensibilité, il soutient, d'accord en partie avec Aristote, absolument avec la philosophie scholastique, que l'intelligence et la volonté sont indépendantes des organes, proposition au moins contestable.

Théories de Reid et de Jouffroy. — D'autres, par une exagération contraire, multiplient à l'excès le nombre des facultés, notamment Reid et Jouffroy. Reid, adversaire déclaré du sensualisme, de la doctrine qui voit dans l'expérience avec Locke, et avec Condillac dans l'expérience sensible, la source de toutes nos idées, s'efforce d'établir l'innéité, non-seulement des facultés générales, mais de certaines tendances intellectuelles ou morales, dont il énumère les principales sous le nom de principes. Il reconnaît d'abord des principes intellectuels, les uns nécessaires, les autres contingents. Parmi les premiers, ceux de causalité, de finalité, de contradiction, règles et conditions de toute expérience, et qui par conséquent sont antérieures à l'exercice des sens ; parmi les seconds, la croyance au monde extérieur, à la véracité

de nos facultés, au témoignage de nos semblables, l'instinct de véracité, etc. Il distingue ensuite des principes actifs, qu'il divise en principes mécaniques : instinct et habitude ; en principes animaux, ceux-ci étant communs à l'homme et à l'animal : appétit, besoin, passion, désir; et en principes rationnels : intérêt et devoir. Ces divers principes formant, selon Reid, une classe de faits à part, il les rapporte à une faculté spéciale. Il y ajoute une faculté motrice et une faculté d'expression ou de langage, les faits qu'elles expliquent lui semblant irréductibles aussi aux autres facultés.

Jouffroy, d'accord avec Reid sur les points principaux, admet également six facultés irréductibles : sensibilité, facultés intellectuelles, volonté, penchants primitifs, faculté motrice et faculté d'expression. Un mot des trois dernières. Les penchants primitifs ne nous paraissent pas relever d'une faculté spéciale. La plupart se ramènent sans difficulté à la sensibilité : les appétits, les besoins, sont des faits sensibles ; il en est de même des principales tendances intellectuelles et morales signalées par Jouffroy. La curiosité, par exemple, est un besoin, un sentiment intellectuel. Même remarque pour l'amour inné du bien, pour la sympathie instinctive qui nous rapproche de nos semblables : ce sont des sentiments. Quant à la faculté motrice, invoquée pour expliquer la disposition que nous avons des mouvements de notre corps, elle n'est pas plus nécessaire. L'animal se meut, dispose de ses mouvements dans la mesure de son intelligence et de sa volonté imparfaites ; il est tout simple que l'homme, en vertu de sa supériorité d'intelligence et de volonté, ait sur son corps un empire plus absolu. Enfin la faculté d'expression semble devoir également être rejetée. Pour rapporter le langage à une faculté spéciale, il faudrait qu'il fût inexplicable par les autres facultés. Or il s'explique très-bien du moment que l'on reconnaît à l'homme : 1° le pouvoir d'émettre des sons, d'exécuter des mouvements susceptibles de devenir les signes de ses idées ; 2° d'abstraire, les signes du langage s'appliquant nécessairement à des idées générales et abstraites ; 3° une habileté native à reproduire les sons entendus, à imiter toute autre espèce de signes. Selon Reid et Jouffroy, l'émission et l'interprétation des signes du langage naturel relèveraient de l'instinct et, par suite, impliqueraient une faculté spéciale. Il n'en est rien : la production de ces signes en général est moins qu'instinctive ; elle est purement mécanique, est un fait de l'ordre physiologique ; elle résulte de la subordination en partie mystérieuse du corps à la sensibilité. Quant à leur interprétation, elle résulte d'une expérience lentement acquise et qui remonte au berceau ; l'observation et la réflexion en sont les seules conditions.

Ainsi la critique des diverses théories que nous venons d'examiner justifie pleinement celle qui est généralement reçue aujourd'hui, quant au nombre et à la distinction fondamentale des facultés.

PREMIÈRE PARTIE

SENSIBILITÉ

CHAPITRE IV

DE LA SENSIBILITÉ EN GÉNÉRAL

I. — Idée générale de la sensibilité

La sensibilité est celle de nos facultés qui s'éveille la première; elle est la condition de l'exercice des deux autres. A ce double titre, c'est par elle qu'il convient d'en commencer l'étude.

La sensibilité indéfinissable. — On définit ordinairement la sensibilité la faculté qu'a notre âme d'éprouver des plaisirs et des peines. Définition peu rigoureuse. Et d'abord, si le plaisir et la peine sont en effet les plus généraux des faits sensibles, à tel point que la plupart en participent manifestement à quelque degré, d'autres, il semble, nous laissent sous ce rapport dans une indifférence absolue: telles sont certaines sensations du toucher et de la vue, dont il nous est impossible de dire si elles nous agréent ou nous déplaisent. Mais, alors même que tous les faits sensibles seraient nécessairement agréables et pénibles, ils n'en constitueraient pas moins essentiellement par eux-mêmes des modes distincts de la sensibilité : agréable ou pénible, une sensation de son, de couleur, n'en est pas moins une affection spéciale de notre âme, une manière originale de sentir ; en un mot, les faits sensibles sont tels par eux-mêmes, indépendamment du plaisir et de la peine qui peuvent s'y rencontrer. Ajoutons que définir la sensibilité par le plaisir et la peine, c'est s'obliger à définir ceux-ci à leur tour, chose impossible. Dirons-nous que la sensibilité est la faculté qu'a notre âme d'être affectée? Mais ce serait moins une définition qu'une expression différente de l'idée de sentir. Reconnaissons qu'il est des mots, des idées indéfinissables, à cause de leur simplicité ; l'idée de sentir est du nombre. Mais qui ne distingue sentir de penser ou de vouloir ? A quoi bon, dès lors, tenter une définition qui n'est ni possible ni nécessaire?

Bornons-nous donc à faire appel à la conscience, et disons simplement que nous rapportons à la sensibilité, avec le plaisir et la douleur,

la sensation et le sentiment, les appétits, les besoins, les émotions, les inclinations et les affections de toute sorte, qui sont autant de manières diverses de sentir.

Ses caractères. — Déterminons maintenant les caractères de la sensibilité.

1° Elle est, nous l'avons vu déjà, FATALE et VARIABLE. Fatale, puisque, telle circonstance étant donnée, physique ou morale, je ne puis empêcher de se produire le plaisir ou la douleur, la sensation ou le sentiment qui en résultent. Je ne puis en modifier la nature, que faiblement l'intensité et la durée.

2° VARIABLE. Nous l'avons montré aussi; mais nous devons ici en dire la raison: c'est que certaines circonstances, variables elles-mêmes, modifient incessamment l'état de notre âme et la disposent à être affectée diversement, dans des conditions en apparence identiques. Les unes concernent plus spécialement le corps, comme l'âge, le tempérament, l'état de santé, le régime, le climat, la race même; les autres intéressent l'âme elle-même, telles que l'attention, qui avive les faits sensibles comme la distraction les affaiblit; l'habitude, qui en général les affaiblit aussi; l'imagination, qui au contraire les exagère; le caractère, avec ses qualités et ses défauts.

Cette énumération suffit pour faire comprendre comment deux personnes, ou la même à deux moments différents, placées physiquement ou moralement dans des conditions en apparence identiques, seront cependant diversement affectées en présence des mêmes objets, à la suite des mêmes impressions, sous l'empire d'une même pensée.

3° SUBJECTIVE et PERSONNELLE. — Pour s'expliquer ces caractères, il faut opposer la sensibilité à l'intelligence. Penser implique un sujet pensant, un objet pensé. Cet objet de l'intelligence, c'est d'un mot la vérité; et, comme la vérité est impersonnelle, on qualifie de même l'intelligence en tant que faculté de connaître. Sentir, au contraire, n'implique pas cette dualité de sujet et d'objet. L'âme en sentant ne sort pas d'elle-même, pour entrer, comme elle le fait par la pensée, en rapport avec ce qui n'est pas elle, s'assimiler, s'identifier en quelque sorte, dans la connaissance, aux choses elles-mêmes. Cela est évident pour le sentiment. La joie, la tristesse, le désir, l'amour, ne sont que des affections de notre âme, ne sont qu'en nous; l'objet, le fait qui les cause, ne leur ressemble en rien. Cela n'est pas moins vrai de la sensation. L'odeur, le son, la couleur, ne sont tels que pour des êtres organisés comme nous, n'ont de réalité qu'en nous; au dehors, il n'y a que les conditions physiques de ces sensations, des phénomènes tout différents, à l'action desquels nos organes sont appropriés; ainsi le son, la couleur, ne ressemblent en rien aux vibrations sonores ou lumineuses qui leur donnent naissance, et qui seules sont réelles en dehors de nous.

Ainsi donc, sensations et sentiments ne sont qu'en nous et dans les êtres sensibles comme nous. A ce point de vue, dès lors, la sensibilité est justement dite subjective, et de même personnelle, puisque chacun sent à sa manière, selon qu'il y est prédisposé par sa constitution propre.

4° PASSIVE.— On la dit aussi habituellement passive, et ce caractère semble justifié lorsqu'on la rapproche de la volonté et de l'intelligence. Vouloir, c'est-à-dire prendre parti, faire effort, c'est essentiellement agir ; disons mieux, la volonté est la forme la plus élevée de l'activité. Penser, c'est-à-dire se former des idées, les rapprocher, les combiner entre elles, c'est encore agir. Au contraire, éprouver plaisir ou peine, joie ou tristesse, c'est pâtir. L'âme, en effet, si directement qu'elle soit intéressée ici aux faits qui se produisent en elle, semble leur être étrangère ; elle les subit, elle n'en a pas l'initiative. Toutefois il ne faudrait par exagérer : d'abord dans l'appétit, le désir, la passion, il y a tendance, mouvement de l'âme vers un objet, par conséquent activité ; dans la sensation et le sentiment, dans les simples émotions où l'âme semble le plus complétement passive, elle agit encore à quelque degré, ou plutôt elle réagit sous l'influence des circonstances qui les provoquent. C'est elle qui les produit, en vertu sans doute de lois fatales qui, à son insu et malgré elle, la déterminent à jouir ou à souffrir, à désirer, à aimer, et, par conséquent, alors même elle est active. Il serait donc plus juste de dire que le moi, l'être conscient et libre, est généralement passif dans l'exercice de la sensibilité, puisqu'il n'a pas l'initiative des sensations et des sentiments qu'il éprouve ; mais il est incontestable que l'âme, elle, y intervient activement.

AUTRES CARACTÈRES DE LA SENSIBILITÉ PAR RAPPORT A L'INTELLIGENCE. — Opposons la sensibilité à l'intelligence, afin d'achever de la caractériser. La sensibilité est aveugle : réduits à elle, nous ne connaîtrions rien des objets avec lesquels elle nous met en rapport, ni des fins vers lesquelles nos besoins, nos passions nous inclinent. Notre âme serait affectée, notre volonté poussée à l'action ; mais nous resterions nous-mêmes dans une ignorance absolue des causes de ces affections, de celles de nos actes et de leur valeur. Aussi l'homme dominé par la passion ne voit que le but qu'elle poursuit, les moyens qui s'offrent à lui de l'atteindre. Objectera-t-on l'animal dénué d'intelligence? Mais l'instinct supplée chez lui à l'intelligence et le guide dans ses relations avec les objets que la sensation lui signale. L'intelligence, d'ailleurs, ne lui fait pas complétement défaut, non plus que la volonté.

Autre contraste : le domaine de la sensibilité est plus restreint que celui de l'intelligence. Nos sens ont des limites, en deçà et au delà desquelles ils ne sauraient transmettre à l'âme, sous forme de sensation, les impressions qui leur viennent des objets extérieurs : ainsi des vi-

brations sonores, trop lentes ou trop rapides, sont pour nous comme si elles n'existaient pas. Mais l'intelligence franchit ces limites ; les phénomènes qui se dérobent à nos sens, elle réussit à les découvrir et à en formuler les lois.

Troisième différence, signalée par Bossuet, d'après Aristote : l'objet sensible, s'il l'est trop, blesse la sensibilité, en rend l'exercice impossible : ainsi des peines et des plaisirs trop vifs, des sons trop perçants, des couleurs trop éclatantes, des odeurs trop pénétrantes. Mais l'objet intelligible, plus il l'est, et mieux il agrée à l'intelligence.

Dernière opposition : l'intelligence est progressive d'elle-même ; la sensibilité ne le devient qu'avec le concours de l'intelligence. Que celle-ci sommeille, faute de culture, dans un individu, dans un peuple, dans une race, des années et des siècles passeront sans leur apporter un sentiment nouveau, sans donner à leur sensibilité plus d'étendue, de délicatesse ou de profondeur. Mais que les idées s'élèvent, se multiplient, se fixent au sujet du vrai, du bien et du beau, et aussitôt s'ouvrent dans l'âme comme des sources nouvelles de sentiments.

II. — Classification la plus générale des faits sensibles

Les faits sensibles ; états et tendances. — Les faits sensibles considérés dans leur nature, se divisent en états et en tendances : états, faits passifs, comme plaisirs et douleurs, sensations et émotions ; tendances, faits actifs, comme appétits, besoins, désirs et inclinations de toute sorte.

Sensations et sentiments ; leur distinction. — A un autre point de vue, les faits sensibles se partagent en sensations et en sentiments : les premières relatives au corps, les seconds à l'âme. La sensation se distingue du sentiment par trois caractères :

1° Leur cause occasionnelle. — L'antécédent invariable de la sensation, le fait à l'occasion et à la suite duquel elle se produit, c'est une modification du corps appelée impression. Le plaisir, la douleur, en tant que sensations, supposent un changement survenu dans l'état de nos organes. La joie et la peine, en tant que sentiments, n'impliquent rien de semblable : elles résultent d'une modification de l'âme elle-même, non du corps. C'est telle pensée, tel souvenir, par exemple, qui les éveille. Le sentiment, il est vrai, tend à se conformer à la sensation dominante ; mais alors il est provoqué par la sensation elle-même et non par l'état du corps, que l'âme ne connaît pas et qui ne l'intéresse que par le plaisir ou la souffrance qu'il lui cause.

2° Leur siége. — La sensation est ressentie dans telle partie du corps

ou dans le corps tout entier; le sentiment, dans l'âme elle-même. Ainsi, tandis que c'est bien dans mon corps que je ressens la sensation de bien-être ou de malaise la plus vague, sans que je puisse lui assigner un siége spécial dans aucun de mes organes, c'est dans mon âme, en moi-même, que je ressens le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, qui sont des sentiments. Dans les deux cas, c'est bien l'âme, c'est moi toujours qui suis affecté, moi qui souffre; mais, avec la sensation, c'est dans mon corps que je souffre; avec le sentiment, c'est en moi-même.

3° Leur cause profonde. — Enfin la sensation se distingue du sentiment, non plus seulement par sa cause prochaine ou occasionnelle, mais par sa cause profonde. Cette cause, ce sont les conditions de la vie organique, les besoins propres à nos organes; conditions et besoins qui, satisfaits ou contrariés, donnent naissance au plaisir ou à la douleur. Le principe de nos sentiments, ce sont les conditions de notre existence morale, telle que la nature les a faites, les besoins attachés à l'exercice de nos facultés. Que ces conditions soient remplies, ces besoins satisfaits, le plaisir, la joie, tous les sentiments heureux en résulteront nécessairement.

La sensation et l'impression. — La distinction de la sensation et de l'impression n'est pas moins profonde que celle de la sensation et du sentiment. L'impression est la modification organique, tantôt intérieure et spontanée, tantôt déterminée par l'action des objets extérieurs sur les organes des sens. L'impression est donc un phénomène purement physiologique, matériel, que les sens seuls peuvent constater. La sensation, phénomène purement moral, mais qui suppose l'union intime de l'âme et du corps, succède à l'impression, lorsque certaines conditions également organiques sont remplies. Ainsi, à l'état normal, toute impression appelle une sensation, comme toute sensation suppose une impression. Cependant la sensation fait quelquefois défaut, quoique l'impression ait eu lieu. Ce fait s'explique aisément : la cause en est ou physiologique, comme une paralysie, une lésion des nerfs qui relient les organes des sens au cerveau ; ou morale, comme une forte distraction, le sommeil, etc. Il arrive aussi que des sensations, réelles ou fictives, sont éprouvées en l'absence d'objets agissant sur les organes des sens : telles sont les sensations illusoires du rêveur et de l'halluciné.

III. — Rôle de la sensibilité

La fin de la sensibilité est double. Pour la sensibilité physique, c'est la conservation et le bien-être du corps ; toutes les sensations s'y rapportent ; les appétits, les besoins ne tendent à rien de plus.

Pour la sensibilité morale, au contraire, c'est le progrès, le perfectionnement moral; car c'est là que tendent nombre de nos sentiments, et les plus essentiels, tant d'inclinations et d'affections, qui ont en vue le vrai, le bien et le beau.

1° Vie physique. — Le rôle de la sensibilité dans la vie corporelle est immense. La sensibilité physique nous rend trois principaux services :

a) Les sens, d'abord, nous mettent en rapport avec le monde extérieur; sans eux, étrangers aux objets qui nous entourent, nous ne pourrions même en soupçonner l'existence. Tout ce que nous en savons, c'est à eux que nous le devons; nous leur devons aussi de pouvoir agir sur les objets pour les approprier à nos besoins, les adapter à notre usage.

b) Le plaisir et la douleur nous avertissent de l'état favorable ou fâcheux de nos organes, nous signalent l'action utile ou nuisible des objets sur notre corps. Nous sommes ainsi mis en mesure de rechercher ce qui lui convient et d'éviter ce qui lui est préjudiciable, de porter remède à ses maux. Les avertissements de la douleur, plus encore que ceux du plaisir, nous sont salutaires; elle nous signale l'état de gêne de nos organes et nous presse, par son excès même, de faire cesser le mal dont ils souffrent.

c) Enfin les appétits et besoins, en nous proposant les fins utiles à la conservation et au bien-être du corps, nous invitent plus directement encore à en poursuivre la réalisation. Ainsi la nature obvie aux défaillances de l'intelligence et de la volonté, et, par l'aveugle et presque irrésistible impulsion qu'elle imprime à notre activité, obtient de nous, nous arrache en quelque sorte, dans notre intérêt, des efforts, des actes, dont nous nous abstiendrions peut-être par ignorance ou indifférence, si elle s'en était remise sur nous du soin de pourvoir à notre conservation.

2° Vie morale. — La sensibilité morale, à son tour, n'exerce pas une influence moins bienfaisante sur l'intelligence et la volonté ; elle les incline, les entraîne vers les fins utiles à nos progrès intellectuels et moraux. Quant à l'intelligence, n'est-ce pas l'instinct de curiosité qui préside à son éveil et qui, dans la suite, appelle tous ses développements? A côté de cette tendance instinctive à tout voir, à tout comprendre, il y a en nous des tendances spéciales, différentes d'un individu à l'autre, qui nous portent à appliquer notre intelligence à tels objets de préférence à d'autres, à l'exercer dans telle direction déterminée ; tendances secondées en général par des aptitudes correspondantes. Ainsi s'éveillent les goûts intellectuels, se forment les vocations, et, par conséquent, c'est à la sensibilité que nous sommes en partie redevables de nos progrès intellectuels.

Quant à la volonté, le concours de la sensibilité ne lui est pas moins indispensable. Nous l'avons déjà remarqué, tout effort implique une peine, une souffrance même, et, réduite aux seules prescriptions de la raison, notre volonté hésiterait souvent à se l'imposer. Mais le plaisir, le désir, l'espérance, l'émulation, mille autres sentiments, lui sont des stimulants énergiques. Montrons-le du point de vue de notre bien-être, de nos relations avec nos semblables et de la vie morale. L'amour instinctif que nous avons pour nous-mêmes nous porte évidemment à rechercher tout ce qui peut contribuer à notre bonheur. Dès lors, efforts, fatigues, sacrifices, ne nous coûtent plus, du moment qu'il s'agit de nous procurer quelque avantage, d'écarter une souffrance, d'obtenir une jouissance nouvelle. La raison nous dit sans doute que nous devons à nos semblables assistance et dévouement; mais nous ne pouvons les servir qu'en nous faisant, à quelque degré, tort à nous-mêmes. L'instinct égoïste nous retiendrait donc, si une sympathie naturelle, qui nous fait partager leurs joies et leurs peines, ne surmontait cette répugnance ; dès lors, ce nous est aussi un besoin impérieux de les assister dans la peine, de soulager leurs souffrances, d'améliorer leur sort, car nous souffririons nous-mêmes à les voir souffrir; tandis qu'en les rendant ou en les voyant heureux, nous nous sentons plus heureux nous-mêmes. La raison enfin nous impose, au nom de la morale, des obligations rigoureuses, des efforts, des sacrifices, de tous les plus difficiles. Aussi y a-t-il en nous une disposition native à aimer le bien, qui fait que nous ne pouvons le connaître sans le désirer, le négliger sans remords, et qui, ainsi, fait de son accomplissement la condition de notre bonheur même.

CHAPITRE V

SENSIBILITÉ PHYSIQUE

Nous comprenons sous le nom général de sensations et rapportons à la sensibilité physique tous les faits sensibles, résultant d'une impression organique et auxquels la conscience assigne un siége dans le corps; et, comme l'impression est ou externe, c'est-à-dire provoquée par les objets extérieurs, ou interne et spontanée, nous distinguons les sensations en sensations externes et sensations internes.

I. — Sensations externes

Sensation externe; ses espèces irréductibles. — Les espèces irréductibles de la sensation externe sont: 1° le chaud et le froid; 2° le contact (dureté, poli); 3° la saveur; 4° l'odeur; 5° le son; 6° la lumière et la couleur. Le plaisir et la douleur, que toutes renferment ou comportent à quelque degré, doivent être considérés comme un élément intégrant, non comme un mode spécial, une espèce nouvelle de la sensation externe. Quant aux sensations de résistance, de pression, de traction et de pesanteur, que l'on rapporte habituellement au toucher, elles lui sont étrangères; elles appartiennent à la sensibilité musculaire, bien que, par le fait, elles se lient à des sensaitons de contact. Aux sensations de saveur, d'odeur, de son et de couleur, sont affectés des organes spéciaux; le toucher seul s'exerce par toute la surface du corps. Cependant la main peut être considérée comme son organe propre chez l'homme; et tandis que, par les autres sens, les animaux lui sont pour la plupart supérieurs, l'homme l'emporte sur eux tous pour le toucher, grâce à la main. Elle est, en effet, un organe de préhension aussi délicat que puissant, auxiliaire précieux de l'intelligence, qui lui doit ses connaissances les plus précises sur les objets extérieurs, en même temps qu'instrument docile de la volonté, qui par elle dispose à son gré de la matière.

Analyse de la sensation externe. — Il faut distinguer, dans la sensation externe: 1° la sensation elle-même, c'est-à-dire cette modification ou état spécial de notre âme, résultant de l'impression: son, odeur, couleur; 2° le plaisir et la douleur qui s'y joignent habituellement, mais en sont toujours bien distincts; 3° la connaissance ou perception, qui tantôt semble inséparable de la sensation et tantôt s'y rattache accidentellement.

Sensations affectives et représentatives. — En principe donc, toute sensation externe soutient un double rapport : l'un avec les objets, dont elle est pour nous la représentation ou l'image plus ou moins fidèle; l'autre avec nous-mêmes, ou plutôt avec notre sensibilité, qui s'en trouve agréablement ou péniblement affectée, et dès lors elle peut être considérée soit en tant qu'affective, soit en tant que représentative. En fait, cependant, nous devons reconnaître que, parmi nos sensations externes, les unes sont surtout et presque exclusivement affectives, les autres surtout représentatives; la puissance affective et la valeur représentative étant assez exactement, dans les unes et dans les autres, en rapport inverse.

En général, le caractère représentatif prédomine dans les sensations de la vue, et surtout du toucher, en tant qu'il perçoit la résistance; c'est le contraire pour celles de l'ouïe, mais surtout du goût et de l'odorat, qui sont presque toujours agréables ou pénibles. Par contre, l'ouïe, le goût et l'odorat, nous avertissent seulement de la présence de leur objet, — tout au plus l'ouïe et l'odorat, de sa situation et de sa distance, — mais nullement de sa nature. Celle-ci, c'est-à-dire sa forme, sa structure, sa grandeur, nous ne la connaissons que par la vue et le toucher. Voir, au contraire, ce n'est pas seulement éprouver telle sensation de couleur, c'est en même temps et immédiatement reconnaître l'objet qui, dans telle situation et à telle distance de nous, avec telle forme ou telle grandeur, de telle nature enfin, nous cause cette sensation. La perception ou connaissance est donc inséparable des sensations de la vue. Cette appréciation, l'animal la fait d'instinct; l'homme instinctivement aussi d'abord, puis avec réflexion, et par suite de plus en plus sûrement. Il en est de même du toucher : nous ne pouvons palper un corps sans nous le représenter comme extérieur à nous, avec telle forme, telle grandeur, etc.

Services rendus par les sens: 1° A LA VIE CORPORELLE. — Les services que nos sens nous rendent peuvent être appréciés à trois points de vue différents. D'abord, au point de vue de la vie corporelle, c'est-à-dire de la conservation et de l'entretien du corps, tous lui sont utiles, sinon indispensables, mais spécialement l'odorat et le goût. L'ouïe, il est vrai, permet à l'animal de reconnaître la distance, la direction et même indirectement la nature des objets déjà connus, et, par suite, de surprendre sa proie ou d'éviter son ennemi. La vue lui permet de se guider à travers les objets ; le toucher, de s'en saisir, souvent même de les approprier à ses besoins. Mais l'odorat et le goût lui sont d'une utilité plus immédiate : le premier lui permet de suivre une piste, de découvrir la substance qui convient à son alimentation et de la distinguer des substances nuisibles; le second lui rend en partie les mêmes services, mais surtout, par le souvenir des satisfactions éprouvées,

l'invite à pourvoir à son alimentation, à préférer tel aliment à tel autre.

2° A LA VIE INTELLECTUELLE. — Au point de vue de la vie intellectuelle, le premier rang, au contraire, appartient à la vue et au toucher; nos autres sens nous laissent dans une ignorance absolue de la nature des objets. Et, en effet, pour avoir reconnu que telle saveur, telle odeur ou tel son, telle couleur même, appartiennent à un corps, nous ne le connaissons pas pour cela : c'est au toucher et à la vue que nous devons recourir pour compléter ces informations, en déterminant sa grandeur, sa forme, sa dureté ou sa mollesse, sa structure, les phénomènes de l'ordre mécanique, physique ou chimique par exemple, qui se produisent en lui ou autour de lui, selon les conditions dans lesquelles il vient à être placé et la nature des corps avec lesquels il se trouve mis en rapport.

L'ouïe, le goût et l'odorat, nous signalent donc seulement la présence des objets qui ont la propriété de provoquer leurs sensations. Mais si, par la vue et le toucher, nous connaissons déjà ces mêmes objets, et que nous ayons remarqué la nature spéciale des sensations dont ils affectent les trois autres sens, éprouvant ensuite ces mêmes sensations, nous serons autorisés à inférer la présence des mêmes objets. Ainsi nous reconnaissons une personne à sa voix ; ainsi le chimiste reconnaît certaines substances à leur saveur, à leur odeur ou à leur son. Le rôle des sons, des saveurs, des odeurs, et même des couleurs, quant à la connaissance des objets, est donc analogue à celui des réactifs en chimie. Nous n'insisterons pas ici sur les idées et les connaissances dues à nos différents sens ; nous nous bornerons à remarquer que, si les perceptions du toucher sont en général les plus précises et les plus sûres, elles sont aussi lentes, pénibles, nécessairement restreintes; tandis que celles de la vue sont rapides et faciles, en même temps que le champ de la vision est pour ainsi dire illimité. Ajoutons que tous nos sens sont susceptibles de culture et de perfectionnement. Ce progrès résulte en partie de leur seul exercice ; mais, pour la plus grande part, il revient à l'esprit lui-même, qui, en s'associant à leur propre travail par des actes habituels d'attention, de comparaison, de réflexion, réussit à rendre ses sensations de plus en plus vives et distinctes, ses perceptions de plus en plus nettes, sûres et étendues. Cette remarque, banale pour le toucher, la vue et l'ouïe, s'applique même au goût et à l'odorat, dont les sensations peuvent devenir, grâce à un exercice intelligent, de plus en plus nettes et variées, en même temps que leurs jouissances plus délicates et plus vives.

3° A LA VIE MORALE. — Au point de vue de la vie morale, le toucher et le goût occupent le dernier rang ; ils lui sont, à vrai dire, étrangers, leurs sensations n'éveillant guère de sentiments dans notre âme.

L'odorat l'intéresse davantage : à ses sensations s'associent ordinairement des sentiments en rapport avec elles et avec les objets qui les provoquent. Mais c'est surtout l'ouïe et la vue qui importent : de simples bruits de la nature, comme ceux de la mer et du vent, certaines combinaisons de sons, musicales, rhythmiques ou simplement expressives ; le timbre et les inflexions de la voix, alors même que les mots prononcés n'auraient aucune signification pour nous, suffisent pour nous émouvoir profondément. Le son a donc la puissance d'éveiller en nous les sentiments les plus variés, les plus délicats et les plus vifs. La vue, à son tour, en mettant sous nos regards les scènes de la nature, tour à tour empreintes de grâce, d'horreur ou de majesté, avec les jeux de la lumière et des couleurs, la variété et l'harmonie des formes, agit puissamment sur l'imagination, et par elle sur la sensibilité. En un mot, les sensations de l'ouïe, plus pénétrantes, s'adressent plus directement au cœur ; celles de la vue, moins intimes, mais avec plus de relief et de consistance, à l'imagination.

Sensations indifférentes. — Au sujet des sensations externes, deux questions sont souvent posées, mais diversement résolues : y en a-t-il d'indifférentes ? d'inconscientes ? Nous avons admis les premières, c'est-à-dire la possibilité pour nous de voir, d'entendre et de toucher, peut-être de percevoir des odeurs et des saveurs, sans que nous soyons affectés à aucun degré de plaisir ou de peine. Reconnaissons toutefois que certaines circonstances, l'habitude et la distraction surtout, en émoussant nos sensations, peuvent aussi nous rendre comme insensibles au plaisir et à la souffrance qui y seraient primitivement attachés. C'est ce qui nous arrive certainement pour celles de nos sensations qui sont plutôt représentatives, l'attention se portant dès l'abord et se concentrant de plus en plus, par l'effet de l'habitude, sur les objets avec lesquels elles nous mettent en rapport. Préoccupés exclusivement de leurs qualités propres, de leurs formes, de leurs grandeurs, de leurs mouvements, etc., il est tout simple que ce que nos sensations pouvaient avoir primitivement d'agréable et de pénible par elles-mêmes passe inaperçu, et finalement nous échappe fatalement. Ajoutons qu'avec des organes plus parfaits, des sensations actuellement indifférentes ne le seraient plus sans doute. C'est ainsi que, pour ressentir certaines jouissances et certaines souffrances très-vives et très-délicates de l'ouïe et de la vue, il faut l'oreille, la vue exercée du musicien et du peintre. Mais il s'agit moins ici de ce que nous éprouverions dans des conditions différentes que de nos sensations actuelles ; or, dans une foule de cas, il nous est impossible d'y trouver trace de plaisir ou de peine.

Sensations inconscientes. — La question des sensations inconscientes est plus difficile : il s'agit de savoir si nous pouvons éprouver

des sensations sans en avoir conscience. Ceux qui se prononcent pour l'affirmative s'appuient sur ce fait, contesté d'ailleurs, que nous nous souviendrions quelquefois de sensations qui sur le moment même auraient passé inaperçues : ainsi d'un bruit, de paroles prononcées à haute voix et nécessairement entendues, bien qu'elles ne se soient point accusées à la conscience. Ils remarquent aussi que notre âme étant intimement unie à notre corps, présente à toutes ses parties, intéressée à tous ses états, il est impossible que du jeu des organes, du trouble de leurs fonctions surtout, ne résultent pas pour elle une foule de sensation habituellement très-faibles et qui, par suite de leur faiblesse même, de leur rapidité, de la difficulté de les distinguer les unes des autres, ne s'accusent pas nettement à la conscience, mais n'en sont pas moins réelles, et qui, l'impression s'aggravant, s'imposeraient aussitôt. Quoi qu'il en soit de ces considérations, on objecte qu'une sensation n'existe qu'autant qu'elle est ressentie, qu'elle n'est telle que par la conscience même que nous en avons. Nous nous bornerons ici à ces simples indications, la question devant revenir à propos de la conscience ; nous aurons alors à rechercher la valeur des arguments produits de part et d'autre.

Conditions de la sensation externe. — L'étude des sensations externes est inséparable de celle de leurs conditions physiques et organiques. Mais des unes et des autres on sait peu de chose. Sur la cause de l'odeur, de la saveur, du chaud et du froid, de la lumière et des couleurs, rien de positif ; la cause seulement du son est sûrement connue. Mais celle de nos autres sensations, le fût-elle aussi bien, qu'elles n'en seraient pas encore expliquées pour cela. Que l'acuité ou la gravité du son résulte des vibrations plus ou moins rapides d'un milieu élastique : entre le phénomène physique et le phénomène psychologique il n'y a point d'analogie. Si loin donc que la science pénètre dans l'investigation des causes externes de nos sensations, celles-ci ne sauraient jamais être ramenées à celles-là ; les unes et les autres constituent deux ordres de faits consécutifs, mais irréductibles. Même remarque au sujet des conditions organiques de la sensation externe. Un petit nombre de faits sont acquis : nécessité, outre les organes des sens, du cerveau, des centres sensoriels, de nerfs spéciaux qui leur transmettent l'impression organique ; distinction des nerfs moteurs et des sensitifs ; possibilité de provoquer certaines sensations élémentaires en irritant les nerfs correspondants, sorte d'action réflexe exercée par l'imagination, soit sur les centres sensoriels, soit sur les nerfs qui les desservent, ou même sur les organes des sens, et apparition, à la suite, de sensations sans objet externe. Mais quelle est la nature des nerfs ? Un fluide y circule-t-il, comme le prétendaient Descartes et Bossuet ? S'y produit-il des vibrations ? Toutes questions irrésolues ou

insolubles. Mais l'étude des conditions organiques de la sensation, fût-elle aussi avancée qu'elle l'est peu, la sensation elle-même ne serait pas expliquée. Entre le phénomène physiologique et la sensation qui le suit, il n'y a pas plus d'analogie qu'entre elle et le phénomène physique qui précède celui-là. Ainsi donc phénomène physique, impression, sensation, se lient étroitement, mais sont irréductibles l'un à l'autre, et la sensation reste un fait original dont il semble impossible de rendre compte.

Question du sensorium commune.—Descartes, Bossuet et beaucoup d'autres posent et résolvent affirmativement une question qui est aujourd'hui généralement négligée ou résolue en sens contraire : c'est celle du sens commun, ou *sensorium commune*. La question est double : physiologique et psychologique. Bossuet la traite au second point de vue. Qu'un seul et même objet affecte à la fois plusieurs de nos sens, les sensations diverses qu'il détermine lui sont aussitôt rapportées. Or, chacun de nos sens ayant son objet propre et ne nous faisant connaître que lui, il appartient à une faculté spéciale, dit Bossuet, au sens commun, de juger de l'objet qui leur est commun. Il aurait raison si nos sens étaient juges de leurs objets, si c'était l'œil qui vît, l'oreille qui entendît; mais c'est l'âme qui sent par l'intermédiaire des sens, c'est la conscience qui rapporte la sensation à son objet et en juge. Or il ne m'est pas plus difficile, lorsque plusieurs de mes sens sont simultanément affectés par le même objet, de reconnaître en lui la cause unique de ces diverses sensations et de les lui rapporter; de reconnaître, par exemple, que c'est un seul et même feu dont mes yeux voient la flamme, dont mon oreille entend le pétillement, dont mon corps sent la chaleur, que de rapporter à un autre objet une sensation unique.

Descartes, se plaçant au point de vue organique, prétend avoir déterminé dans le cerveau un point qui serait le centre de convergence des impressions sensibles, et où l'âme résiderait pour en prendre connaissance. Mais Descartes ni personne n'a pu établir la réalité de ce point central. C'est qu'en effet il n'existe pas. Le cerveau, dans son intégrité, est la condition de la conscience et l'instrument de la perception. La recherche d'un sensorium, au point de vue de Descartes, est donc chimérique.

II. — Sensations internes

Sensations internes. LEUR IMPORTANCE.—Les sensations internes, souvent négligées, doivent nous occuper un instant. Leur rôle est considérable, en effet. Ce sont elles qui nous mettent et nous maintiennent en relation intime et incessante avec notre propre corps, tandis

que les sensations externes ne nous mettent qu'accidentellement en rapport avec les corps étrangers. Par elles, nous nous sentons vivre : l'état de notre corps, sain ou malade, dispos ou fatigué; le jeu régulier ou anormal de nos organes, leurs lésions, leurs désordres profonds, leurs troubles passagers, nous sont pour ainsi dire rendus sensibles par le plaisir et la douleur. De là leur importance à titre de symptômes. Le siége réel ou apparent, la nature de tel malaise, de telle souffrance, dénotent le siége et la nature du mal dont le corps est atteint. Ce n'est pas tout : les avertissements de la douleur ont une efficacité qui leur est propre; distraits, indolents, préoccupés, quoi que nous en ayons, il faut les entendre, et force nous est d'en tenir compte. La science, au contraire, nous eût-elle donné, avec la connaissance complète de nos organes, celle des besoins de notre corps, que nous pourrions encore, par indolence ou distraction, compromettre son bien-être et sa conservation. La douleur tient notre sollicitude en éveil et nous défend un tel abandon de nous-mêmes. Remarquons toutefois que les sensations internes, si utiles par leur action sur l'intelligence et la volonté, nous laissent dans une ignorance absolue de la nature de notre corps, du nombre et de la situation précise de ses organes, de leur structure et de leurs fonctions, comme des troubles et des désordres qui s'y produisent, des maladies dont il peut être atteint.

Leur variété. — Les sensations internes sont ou périodiques ou accidentelles. Les premières résultent de l'exercice régulier, alternatif, des fonctions; les secondes, surtout, des états fâcheux de l'organisme, et par conséquent sont en général morbides. Les unes et les autres sont purement affectives, c'est-à-dire que le plaisir et la douleur les constituent essentiellement, qu'ils en sont du moins un élément intégrant et comme le trait le plus saillant. Une classe de sensations internes, tout à la fois accidentelles et normales, fait cependant exception : ce sont les sensations musculaires, résultant de la contraction ou du relâchement des muscles, et qui semblent par elles-mêmes indifférentes ; sensations très-importantes d'ailleurs, parce qu'elles nous donnent directement la conscience des mouvements et de la situation des diverses parties de notre corps, en même temps qu'elles nous permettent de mesurer et d'adapter nos efforts aux effets que nous voulons obtenir, de juger de la dureté, de la résistance, du poids des corps, par l'effort que nous avons à faire pour exercer sur eux une action par pression, traction ou en les soulevant.

Le besoin. — Le besoin est une sensation interne d'une nature spéciale. Avant d'être ressenti par l'âme, de s'accuser comme phénomène psychologique, il existe déjà pour le corps, est un fait physiologique. C'est ordinairement une fonction qui réclame exercice ou repos, ou encore tel exercice spécial, telle satisfaction dont la privation, par suite de notre constitution même ou par l'effet d'une habitude ultérieurement

contractée, est une cause de souffrance pour elle. En d'autres termes, notre corps, l'un de ses organes, l'une de ses parties, se trouvant bien, et nous avec lui, d'un certain état naturel ou accidentel fréquemment renouvelé, il souffre, et nous avec lui, lorsque cet état lui fait défaut. La sensation de besoin rapproche ces deux termes dans la conscience : l'état actuel, pénible, douloureux, insupportable, et l'état antérieur ou futur, agréable, regretté ou désiré, et, en même temps que le corps tend à retrouver celui-ci, l'âme y aspire avec ardeur. Le besoin se distingue donc aisément de la simple sensation. Celle-ci est purement passive; c'est un état de bien-être ou de malaise. Le besoin est actif; il implique tendance, aspiration involontaire de l'âme à le satisfaire et, dans ce but, la sollicite à un effort.

Le besoin, le plaisir et la douleur. — On dit habituellement que le besoin est originairement pénible, qu'il n'est qu'une gêne croissante, jusqu'à devenir intolérable s'il n'est satisfait. On a dit au contraire, récemment, que la première sensation de besoin est agréable, qu'il ne devient pénible qu'ultérieurement, si la satisfaction se fait attendre. On a dit, enfin, que le besoin n'est par lui-même ni agréable, ni pénible; que c'est une sensation spéciale, susceptible seulement de le devenir à la manière des sensations externes. Questions peu importantes sans doute, mais sur lesquelles il semble facile de s'entendre. La sensation de besoin se distingue sans doute de toute autre. Cette gêne, ce défaut d'un certain bien-être, de telle satisfaction déterminée que la nature et l'habitude réclament avec force, en même temps que le désir impérieux s'en élève en nous, se distingue nettement de la sensation générale de plaisir et de douleur. Or que, dans certains cas, exceptionnellement, le plaisir et la douleur ne s'associent pas à une telle sensation, on peut l'admettre, et, par conséquent, la troisième opinion n'est pas sans quelque fondement. Maintenant faut-il dire que la sensation de besoin soit originairement agréable? Cela est douteux; mais, s'il en était ainsi, n'y aurait-il pas lieu de penser que le plaisir ici tient moins au besoin lui-même qu'aux circonstances dans lesquelles il se produit; que c'est l'imagination qui, en présentant à la pensée la satisfaction désirée, dont le souvenir est vivement éveillé, la fait pour ainsi dire goûter par avance; ou encore que ce sont les organes qui, alors qu'ils réclament exercice ou repos, s'y disposent déjà d'eux-mêmes et en jouissent par avance? En tout cas, il est incontestable que la plupart de nos besoins nous sont signalés par un état de gêne et de malaise qui devient rapidement une vive souffrance, s'ils ne sont satisfaits.

Besoins naturels et besoins factices. — Les besoins sont, ou continus comme celui de la respiration, ou périodiques comme celui du sommeil, ou accidentels comme ceux du rire et des larmes. Les besoins

périodiques dépendent de l'exercice régulier des fonctions ; les besoins accidentels, surtout de causes morales. Ils sont encore naturels ou factices. Dans le premier cas, ils répondent aux exigences de l'organisme, aux conditions d'existence, de santé, de bien-être, que la nature même lui assigne. Ils sont inégalement impérieux, comme les satisfactions qu'ils réclament sont elles-mêmes nécessaires ou seulement utiles. S'il en est d'indispensables à la vie, comme la respiration, l'alimentation, le sommeil, d'autres peuvent faire défaut, être refusées par les circonstances ou la volonté sans inconvénient grave. Il semblerait dès lors que les besoins factices, qui n'intéressent que le bien-être et dont les satisfactions sont loin d'avoir par elles-mêmes l'importance que l'habitude surtout de les éprouver nous leur fait attribuer, dussent être moins impérieux et moins vivement ressentis que les besoins naturels. Il n'en est rien : ceux-ci, à moins de circonstances exceptionnelles, étant presque toujours satisfaits du moment qu'ils se font sentir, leur satisfaction, par suite, passe presque inaperçue ; comme une foule de causes fortuites, au contraire, peuvent empêcher ou retarder celle des besoins artificiels, le retour de celle-ci est plus impatiemment attendu, et la privation plus fréquente en est aussi plus vivement ressentie ; de là des exigences pour ainsi dire plus tyranniques, quelque chose d'inquiet, de passionné, de fébrile, qui s'explique aussi par l'intervention toujours considérable du désir et de l'imagination dans ces besoins.

L'appétit. — L'appétit est un besoin périodique d'une nature spéciale. Il se distingue du simple besoin par plusieurs caractères. 1° Le besoin implique seulement gêne et privation, gêne causée par un état fâcheux, privation d'un état favorable. L'appétit renferme l'une et l'autre, mais il y ajoute une tendance marquée vers une satisfaction jugée nécessaire ou désirable, et par conséquent le désir de la posséder. Les mots mêmes témoignent de cette différence. 2° Le besoin naturel est purement organique; la nature d'elle-même le satisfait si la volonté n'y fait obstacle. L'appétit, au contraire, appelle une intervention active de la volonté; il faut des actes plus ou moins compliqués pour se procurer son objet et l'approprier à ses exigences : ainsi de la faim et de la soif. 3° Le besoin naturel se confondant presque avec le jeu des organes et l'exercice des fonctions, sa satisfaction passe pour ainsi dire inaperçue; celle de l'appétit, au contraire, est une source de jouissances des plus vives et peut donner naissance à des passions. 4° Le besoin concerne surtout la vie organique, à peu près indépendante de la volonté; l'appétit, au contraire, la vie animale ou de relation, placée sous l'empire de la volonté. Ce sont surtout les organes et les fonctions de la vie animale qu'il intéresse; organes et fonctions dont l'exercice en général, et dans des conditions spéciales

aussi, détermine (la nature l'a ainsi voulu) des jouissances d'autant plus vives que l'attrait qu'elles éveillent est la principale garantie de l'exercice de ces organes et de ces fonctions, puisqu'il dépend directement de la volonté et que cependant un intérêt suprême de conservation pour l'individu ou pour l'espèce le réclame. Enfin le besoin, surtout, fuit la douleur et est plus désintéressé; l'appétit convoite la jouissance et, par conséquent, incline à l'égoïsme et à la sensualité.

Question des sens internes. — Quelques psychologues contemporains, à la suite de Maine de Biran, admettent l'existence d'un sens vital, ou même de plusieurs sens internes, afin d'expliquer les sensations internes comme les cinq sens expliquent les sensations externes. Mais entre les unes et les autres il n'y a point d'analogie. Les sensations externes sont nettement distinctes ; elles sont telles indépendamment du plaisir ou de la douleur qui les accompagne. Les sensations internes ne sont guère que des modes spéciaux du plaisir et de la douleur. Les premières ont leurs organes propres, différant les uns des autres par leur conformation non moins que par leur fonction ; mais il n'y a point d'organes intérieurs affectés aux secondes. Nous ne pouvons, en effet, considérer comme tels les nerfs affectifs répandus dans toutes les parties du corps, cause ou instrument unique des plaisirs et des douleurs dont celles-ci sont le siége. Nous ne saurions donc admettre l'existence de sens internes, et nous ne voyons aucune difficulté à concevoir la possibilité des sensations internes, du moment que l'âme est intimement unie au corps, que la conscience est intéressée, par l'intermédiaire des nerfs et des centres nerveux, à tous ses états.

Question du sens vital. — Un sens vital nous paraît tout aussi chimérique. La sensibilité interne ayant ses conditions d'exercice dans les nerfs et les centres nerveux, les impressions intérieures sont transmises à la conscience, et la sensation interne se produit, mystérieusement sans doute, mais pas plus que la sensation externe à la suite de l'impression sensorielle. Et le moi sensible et intelligent, l'âme est constamment présente à tout le corps, incessamment avertie de ses principaux états, toute prête à agir, au besoin, sur ceux des organes qui sont placés sous sa dépendance, sans qu'il y ait lieu de recourir, pour expliquer ces rapports, ce sentiment et, jusqu'à un certain point, cette connaissance du corps, à une faculté spéciale, à un sens vital.

CHAPITRE IV

SENSIBILITÉ MORALE

Classification des sentiments

Le sentiment et la sensation. — Aux caractères déjà connus qui distingent le sentiment de la sensation, nous devons ajouter les suivants : 1° La sensibilité physique est indépendante de l'intelligence; la sensibilité morale, au contraire, en est inséparable. La sensation la plus vive et la plus nette peut n'éveiller aucune idée dans l'esprit; mais sentir moralement, c'est déjà penser. Tout sentiment implique une idée plus ou moins distincte : l'idée de l'objet auquel il se rapporte, de la fin à laquelle il est relatif et, par exemple, d'un bien ou d'un mal désiré ou appréhendé. Le sentiment, sans doute, a son principe dans notre organisation même, intellectuelle et morale; et dans certains cas la nature seule suffit pour l'éveiller; mais, tant qu'une idée distincte ne s'y est point attachée, il demeure vague, indécis; il ne se détermine nettement que lorsque cette idée apparaît clairement à l'esprit.

2° De là résulte que le développement de la sensibilité physique est indépendant de celui de l'intelligence. Tout ici résulte de la nature et des circonstances organiques. Les sensations de l'enfant seront celles de l'homme et du vieillard; elles sont, à peu de chose près, celles de l'animal. La sensibilité morale, au contraire, ne se développe qu'avec l'intelligence et par elle. Tout progrès dans nos idées en entraîne un dans nos sentiments; ainsi pour les sentiments moraux, qui présupposent l'idée du bien et sa distinction d'avec le mal, ils gagnent en étendue, en vivacité, en profondeur, à mesure que l'appréciation morale s'étend, se relève, s'impose avec plus d'autorité. Est-il nécessaire de rappeler tant de nobles sentiments éveillés successivement dans les âmes par le progrès des idées morales dans l'humanité, dont ils signalent en quelque sorte les étapes successives dans la voie de la civilisation? Pour les affections sociales, elles varient nécessairement comme les relations des hommes entre eux et l'opinion que, à tant de points de vue différents, ils se font les uns des autres.

3° Enfin la sensation implique seulement une cause qui l'a produite, cause le plus souvent ignorée; le sentiment implique une fin, un but favorable ou fâcheux, poursuivi ou évité, atteint ou manqué.

Classification des sentiments. — La classification des sentiments est extrêmement difficile, par suite de leur multiplicité, de leur complexité, de leur délicatesse, de leurs variations même, puisqu'il en est de particuliers à de certaines époques, à de certaines sociétés, et enfin des incertitudes du langage, qui ici abonde en synonymes pour exprimer les nuances d'un même sentiment, et ailleurs manque de termes pour en désigner d'importants.

1° D'après Bossuet.— Bossuet compte, selon l'usage, onze passions principales ou sentiments généraux, qu'il rapporte, les unes à l'appétit concupiscible; ce sont: la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, l'amour et la haine; les autres à l'appétit irascible; ce sont: le courage et la crainte, l'espérance et le désespoir, et la colère. Les premières supposent seulement, pour s'éveiller, dit Bossuet, la présence ou l'absence de leur objet; les secondes y ajoutent la difficulté. Distinction spécieuse, la difficulté pouvant tout aussi bien se rencontrer dans l'objet du désir et de l'amour que dans celui de l'espérance. Toute cette théorie, d'ailleurs, manque d'originalité aussi bien que d'exactitude. La classification des passions appartient à la scholastique; la distinction des deux appétits remonte à la philosophie grecque, notamment à Platon, qui distingue dans l'âme deux parties : la partie irraisonnable, siége et principe des émotions violentes, des affections déréglées; et la partie raisonnable, des sentiments nobles et des élans généreux. Là s'agitent les désirs effrénés, les basses convoitises; ici règnent la raison et la volonté. Mais il faut louer dans Bossuet sa définition de la passion, qui est, dit-il, un mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentis ou imaginés dans un objet, s'en rapproche et s'en éloigne; et aussi cette vue profonde qui lui fait rattacher tous les sentiments à l'amour, comme à leur principe unique.

2° D'après Descartes. — Descartes n'admet que six passions principales et primitives : admiration et étonnement, amour et haine, désir, joie et tristesse. Il essaye de rendre compte de toutes les autres, des plus spéciales mêmes, à l'aide de celles-là, et il y réussit souvent; mais où il échoue complétement, c'est lorsqu'il prétend les expliquer toutes par des causes physiques, aussi bien que déterminer leur siége organique. Ces explications, qui ont la prétention d'être scientifiques et ne sont qu'un roman, suffiraient à discréditer sa théorie des esprits animaux, qui en fait tous les frais.

3° D'après Spinoza.— Spinoza ne compte que trois passions principales: le désir, qui n'est qu'une tendance de l'âme à demeurer dans son état; la joie et la tristesse, qui résultent d'un accroissement ou d'une diminution de la perfection du corps. Si profondes que soient les analyses qu'il donne ensuite des passions, toute sa théorie se ressent des

deux erreurs capitales contenues dans ces définitions. Le désir, la passion en général, poursuit, non le repos, mais le développement de l'être; est un principe non de stabilité, mais de mouvement et de progrès. D'autre part, la joie et la tristesse sont relatives à l'âme et non au corps.

I. Sentiments généraux et sentiments particuliers. — Avec Descartes et Bossuet, nous distinguerons des sentiments généraux et des sentiments particuliers ; mais nous devons justifier cette distinction. Parmi nos sentiments, les uns se rapportent à des fins spéciales, à des objets déterminés: ainsi l'avarice, la vanité, l'ambition, à la richesse, à l'approbation d'autrui, au pouvoir; d'autres, au contraire, sont susceptibles de s'éveiller à l'occasion des objets les plus divers, ils n'ont aucune fin déterminée: ainsi le désir et l'aversion, l'espérance et la crainte, qui peuvent s'appliquer à tout. Il est à remarquer que les sentiments généraux sont inévitables: étant donnée telle circonstance, en présence de ce que je considère, à tort ou à raison, comme un bien ou un mal, et par le seul effet de ce jugement, je ne puis m'empêcher d'éprouver joie ou tristesse, désir ou aversion, amour ou haine. Les sentiments particuliers, au contraire, au lieu d'être universels et nécessaires comme les précédents, ne se rencontrent qu'accidentellement, selon les circonstances propres à chacun : ainsi, par son caractère, son éducation, son genre de vie, l'un sera porté à l'émulation, au courage, à la bonté ; un autre à l'ambition, à la ruse, à l'avarice.

II. Les sentiments d'après leur nature. — Si maintenant, négligeant cette distinction, nous considérons nos sentiments en eux-mêmes et dans leur nature, abstraction faite des fins auxquelles ils se rapportent, ils nous semblent pouvoir se ranger en quatre classes principales, que nous désignerons sous les noms d'émotions, d'inclinations, d'affections et de passions.

1° Émotions. — L'émotion est un état ou un mouvement de l'âme, essentiellement passager, qui se produit en elle à l'occasion des choses, de quelque nature qu'elles soient, qu'elle juge bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, agréables ou pénibles; des choses, en un mot, dans lesquelles elle voit, à quelque titre que ce soit, des biens ou des maux. La joie et la tristesse, le désir et l'aversion, l'espérance et la crainte, l'étonnement, sont les plus habituelles et en même temps les plus générales. D'autres, plus spéciales, ne sont guère que des modes de celles-là: le regret et le remords, qui tiennent de la tristesse; la frayeur, l'effroi, la terreur, où la crainte s'unit à l'étonnement; l'admiration, l'indignation, où l'étonnement revêt des formes opposées, appropriées à l'objet qui le provoque. D'autres, également spéciales, leur sont irréductibles: la pitié, l'enthousiasme, la colère. La cause de l'émotion est dans l'opinion attachée aux objets; et, selon que leur

importance sera jugée considérable ou insignifiante, l'émotion se produira vive ou faible, ou même sera nulle. Sa vivacité dépend par conséquent aussi de l'impressionnabilité de la personne elle-même : un esprit prompt et une imagination ardente multiplient et aggravent les causes et les prétextes d'émotions. La vivacité, la profondeur même des émotions, n'impliquent pas nécessairement ce qu'on appelle le cœur. L'âme ressent fatalement le contre-coup des circonstances favorables ou fâcheuses dans lesquelles elle se trouve ou se croit placée ; l'égoïste lui-même n'a pas le pouvoir de s'y dérober. Certaines qualités du caractère, seules, permettent de prévenir ou de surmonter les émotions : le courage, le sang-froid, la fermeté, par exemple.

2° Inclinations. — L'inclination est une disposition naturelle ou acquise à être ou à agir, physiquement ou moralement, de telle ou telle manière à l'égard des personnes ou des choses. Nombre d'inclinations constituent des traits du caractère, ses qualités et ses défauts : la loyauté et l'astuce, le courage et la lâcheté, la probité, la modestie, la patience et leurs contraires. D'autres mettent plus spécialement en jeu l'esprit ou le cœur : bonté, bienveillance, douceur, curiosité, crédulité. A cette classe appartiennent les goûts intellectuels, innombrables comme les objets auxquels l'esprit s'applique, et qui sont pour lui l'occasion de jouissances aussi vives que multipliées. Les principaux se rattachent aux sciences, aux lettres, aux arts, à l'exercice des diverses professions, au jeu même. Les inclinations ont leurs racines dans la constitution individuelle, stimulée ou modifiée plus ou moins profondément par l'action des milieux physiques et moraux, et par conséquent leur apparition et leur développement sont en partie déterminés par les circonstances. Elles tiennent en général du désir et de l'aversion ; satisfaites ou contrariées, elles sont une source d'émotions incessamment renouvelées.

3° Affections. — L'affection a proprement pour objet les personnes. Bienveillante ou malveillante, elle procède essentiellement de l'amour et de la haine. Comportant des degrés sans nombre et revêtant les formes les plus diverses, elle s'étend de l'individu à la famille, à la patrie, à l'humanité, et s'élève insensiblement de la bienveillance et de la sympathie jusqu'à l'amitié et à l'amour. Tour à tour profonde et tendre, inquiète et passionnée, elle trouve, pour suffire à des exigences si multipliées et rester toujours à la hauteur de toutes ses tâches, dans la générosité native du cœur humain, des trésors de délicatesse et de sensibilité d'autant plus abondants qu'elle en est plus prodigue. Plus elle donne et plus elle a plaisir à donner, plus aussi elle en a le pouvoir. Infatigable comme elle est inépuisable, des personnes elle se répand sur tous les êtres, sur les choses elles-mêmes ; embrasse la nature, s'attache à des idées, à des institutions, à de purs symboles,

à des chimères quelquefois, d'autant plus belle alors même qu'elle donne davantage et sans espoir de retour, et devient une foi, un apostolat, un martyre.

4° Passions. — Nous nous bornerons ici à les mentionner, cette question réclamant une étude spéciale.

III. Classification des sentiments d'après leurs fins. — Une troisième classification des sentiments, très-nette et très-rigoureuse, repose sur la distinction des fins auxquelles ils correspondent. Or ces fins peuvent se ramener à six : fins intellectuelles, esthétiques, morales, religieuses, sociales et personnelles ; de là les six classes de sentiments suivantes:

1° Sensibilité intellectuelle. — Nous lui rapportons les inclinations, joies et peines de l'esprit, relatives au vrai. Ces sentiments, comme tous les autres, ont leur origine dans notre constitution intellectuelle. Tous, par exemple, impliquent une curiosité instinctive, une tendance innée de notre intelligence à la vérité. Mais leur développement suppose une certaine culture de l'esprit. Ils sont d'autant plus vifs et plus profonds qu'il est lui-même plus exercé. Le savant, le penseur seul, connaissent les tourments de l'ignorance, les angoisses du doute, les transports de la vérité découverte.

2° Sensibilité esthétique. — Nous lui rapportons les inclinations, joies et peines du goût, relatives au beau. Comme les précédents, ces sentiments supposent une certaine culture intellectuelle, plus avancée et plus délicate. Mais ils s'en distinguent nettement, non-seulement par leur objet, mais encore par la faculté à laquelle ils font plus spécialement appel et par la nature même de l'émotion ressentie. L'émotion esthétique, plus vive, plus mobile, éminemment expansive et communicative, a sa source et, dirait-on, son siége dans l'imagination. L'émotion intellectuelle, plus calme, plus austère, plus concentrée, est inséparable de la raison. Aussi le savant, passionné pour la vérité, peut-il être indifférent à la beauté ; et de même l'artiste, qui doit au sentiment du beau ses plus vives jouissances, indifférent à la vérité.

3° Sensibilité morale. — Nous lui rapportons les inclinations, joies et peines de la conscience, relatives au bien, sentiments qui se distinguent nettement encore des précédents, et par leur objet, et par la manière dont ils nous affectent. Comme profondeur d'émotion et comme intensité de souffrance, les peines de l'esprit et du goût ont-elles rien de comparable au remords par exemple ? C'est que leur cause nous est étrangère, sinon indifférente, et qu'elles sont purement intellectuelles ; tandis que le remords causé par une faute personnelle atteint l'homme lui-même et le frappe au plus intime de son être moral. La sensibilité morale suppose aussi une certaine culture intellectuelle, et cependant il n'est pas rare de rencontrer la conscience la plus déli-

cate à côté de l'intelligence la plus humble, comme une sorte d'absence de sens moral à côté de l'intelligence la plus ouverte, la plus puissante et la plus cultivée.

4° Sentiment religieux. — Il semble devoir former une classe à part, car il n'est pas possible de le confondre avec les précédents non plus qu'avec l'affection sociale. Le respect et l'amour y entrent pour une large part, il est vrai; mais son principal élément, c'est cette humilité et ce détachement profond de soi-même qui saisissent l'âme à la pensée et en présence de l'infinie puissance et de la suprême perfection.

5° Sensibilité sociale. — Nous lui rapportons les inclinations, joies et peines du cœur ; d'un mot, nos affections relatives à nos semblables, affections bienveillantes ou malveillantes, et parmi lesquelles sous mille formes dominent l'amour et la haine. Ces sentiments aussi varient avec l'opinion plus ou moins favorable, plus ou moins exacte, que nous nous formons de nos semblables et de nos relations avec eux; ils s'élèvent et s'épurent dans la famille et dans l'État, à mesure que nous apprenons à apporter dans l'appréciation des biens et des devoirs de la vie domestique ou publique des vues plus saines, une conscience plus scrupuleuse. Par leur objet comme par la nature de l'affection ressentie, ils sont encore irréductibles aux précédents ; et, quand le langage parle du cœur, des entrailles, il exprime vivement, mais exactement, l'émotion à la fois physique et morale qu'ils nous font éprouver. Ils ont leur source première dans cette sympathie instinctive qui nous rapproche, à notre insu et comme malgré nous, de nos semblables.

6° Sensibilité personnelle. — Elle comprend les inclinations, joies et peines, relatives à notre bien-être propre, physique ou moral. Leur principe est dans l'amour instinctif de nous-mêmes, dans le désir inné du bonheur qui en est la conséquence ; elles conduisent à l'égoïsme, si elles ne sont limitées et contenues par les autres sentiments.

CHAPITRE VII

DES PASSIONS

I. — De la passion en général

Le mot *passion* a reçu souvent, dans la langue philosophique, une acception plus étendue que celle que l'usage lui a de tout temps assignée. Dans l'école cartésienne, il est ordinairement opposé à sensation et désigne indifféremment tous les faits de la sensibilité morale. Mais l'usage a raison sur ce point : autre chose est la passion, autre chose l'émotion, l'affection, l'inclination. Qu'entre elles la ligne de démarcation soit malaisée à tracer, qu'il soit difficile de dire où la passion commence et où elle finit, de la distinguer des sentiments nombreux et très-divers qui la précèdent où l'accompagnent, cela est incontestable, mais n'autorise nullement la confusion que nous signalons. D'un autre côté, parce que la passion est un phénomène complexe et qu'à vrai dire elle intéresse l'âme tout entière, ce n'est pas une raison pour en négliger l'étude, comme si, dans notre constitution morale, les faits généraux et simples méritaient seuls d'arrêter l'attention du psychologue. Quelque nombreux et hétérogènes que soient les éléments qui la composent, une passion, comme l'amour, la haine, l'ambition, la jalousie, est un mode spécial de la sensibilité, une affection de l'âme, dont la nature, les causes et les effets doivent être étudiés, comme on étudie pour elles-mêmes une formation organique, une affection du corps quelconque, bien que les organes et les fonctions qu'elles intéressent soient déjà connus.

Analogie de la passion avec certains phénomènes organiques. — Le développement complexe, lent, graduel de la passion, fait volontairement songer, en effet, à celui d'un organe dans un corps vivant, ou même d'un être vivant, tel que la plante. Comme celle-ci, la passion naît et meurt, grandit, décline; à elle aussi il faut un germe préexistant, un milieu approprié. Son développement s'opère par une série d'actions et de réactions, avec le concours et sous l'influence de stimulants, de forces, d'éléments que ce milieu recèle, et dont elle modifie l'action primitive pour l'adapter à ses fins propres. D'autre part, la passion présente, tant dans sa nature que dans son mode de production, une analogie frappante avec la maladie. Elle a ses crises salutaires ou funestes, ses rémittences, ses symptômes, ses phases normales, et, par

exemple, elle n'éclate qu'après une période d'incubation plus ou moins prolongée. On a traité de l'hygiène des passions, c'est-à-dire de l'art de les prévenir ; de même il serait facile d'extraire des écrits des moralistes les éléments d'un art de les reconnaître et de les guérir. Aussi la distinction usitée en médecine, à propos des maladies, de causes prédisposantes, occasionnelles et déterminantes, convient-elle à la passion, et est-elle singulièrement propre à jeter quelque lumière sur le travail obscur et complexe qui précède et prépare son éclosion. Sans attribuer à ces analogies plus d'importance qu'il ne convient, nous nous en inspirerons dans l'étude qui va suivre, tout en nous attachant à ne leur point sacrifier l'exactitude des faits.

La passion distinguée des autres modes du sentiment. — Avant tout, nous avons à caractériser la passion. Pour cela, nous la rapprocherons des autres modes du sentiment ; nous montrerons successivement par quoi elle en diffère, mais comment aussi elle s'y rattache étroitement.

1° De l'émotion. — Distinguons-la d'abord de l'émotion. Il est des émotions naturellement violentes, comme la colère ; d'autres le sont accidentellement. Mais la plupart comportent une certaine vivacité plutôt que la violence, comme la joie, la surprise, la frayeur ; elles ne sont par elles-mêmes ni fortes, ni faibles, leur vivacité dépendant exclusivement et de notre impressionnabilité propre, et des circonstances qui les déterminent. La passion n'admet pas ces degrés, ni ne dépend à ce point des circonstances : vive, elle l'est éminemment ; qu'elle ne soit plus cette ardeur qui enflamme, ce feu qui dévore, elle cesse d'être elle-même, elle n'est plus ; violente, elle l'est pour ainsi dire par tempérament. Ce calme relatif qu'elle trouve dans la pleine possession de son objet ne doit pas faire illusion : que son bien lui échappe, qu'elle se croie seulement menacée de le perdre ou qu'elle se le voie disputer, elle éclatera en transports furieux, elle déchaînera dans l'âme des tempêtes dont la raison et la volonté seront impuissantes à conjurer les effets funestes. Il y a donc, quant à la vivacité du sentiment, analogie plutôt qu'identité entre l'émotion et la passion. Mais ce caractère est le seul qui les rapproche. La passion présente essentiellement le caractère tendantiel ; elle n'est pas seulement, comme l'émotion, un état de l'âme agréablement ou péniblement affectée, mais un mouvement de l'âme qui se porte vers un objet ou s'en éloigne. Mais surtout l'émotion est accidentelle et passagère ; la passion, au contraire, a pris possession de l'âme, s'y est enracinée et s'y maintient obstinément. Elle peut s'effacer pour un moment et, en apparence, se laisser oublier : elle ne désarme jamais ; ses apaisements ne sont que lassitude ou feinte. A l'instant même où nous la croyons terrassée, où nous nous applaudissons d'avoir secoué pour toujours son joug détesté,

elle se relève soudain, et, à l'impétuosité de ses attaques, à l'excès de ses exigences, à la mollesse même de notre résistance, nous sentons bien que nous sommes encore à elle.

2° De l'affection. — L'affection non plus n'est pas la passion ; elle y tend. Toute affection exaltée est bien près de se transformer en passion; mais cette exaltation de tête, pourrait-on dire, loin d'être inhérente à l'affection, lui nuit bien plus qu'elle ne la sert. Elle la surfait, la surmène; mais, à la longue, l'aigrit, l'indispose, l'use. Aussi les affections, de toutes les plus tendres et les plus profondes, l'amour maternel et la piété filiale, n'ont-elles d'ordinaire rien de passionné. C'est que l'affection calme, sereine, confiante, est plus naturelle, plus saine, et vaut mieux à l'âme que l'agitation inquiète et la surexcitation fébrile que la passion entretient en elle. Ainsi, paix et sécurité d'un côté, trouble, emportements, inquiétude de l'autre, voilà déjà ce qui les distingue. Ajoutons que la passion, exclusivement occupée de son objet, ne veut, ne connaît que lui. Périssent nos biens les plus chers, pourvu qu'elle le conserve et qu'elle en jouisse! Défiante et jalouse, elle nous veut tout entier ; il faut que constamment nous soyons tout à elle. Par là, elle épuise et dessèche le cœur, en le condamnant à n'aimer qu'un seul objet, à ne jouir et à ne souffrir que pour lui. Telle n'est pas l'affection, qui sait faire à toutes choses leur juste part, aux intérêts, aux devoirs, aux plaisirs même et au repos. Pour ne pas penser à chaque instant à ceux que nous aimons, nous ne les chérissons pas moins tendrement, et l'attachement que nous portons à plusieurs, à beaucoup, ne fait tort à aucun. La part des uns ne réduit pas d'autant celle des autres. Des liaisons nouvelles n'entraînent pas la rupture ni le relâchement des liens anciens. Si les derniers venus à notre amour bénéficient des trésors de tendresse accumulés dans notre cœur par un long usage d'aimer, les premiers ne nous sont pas moins chers; car, plus nous aimons, plus nous sommes capables, plus nous sentons le besoin d'aimer. Une mère aime chacun de ses enfants, si nombreux qu'ils soient, comme si elle n'avait que lui; mais elle aime aussi en qualité d'épouse, de fille, d'amie ; peut-être encore, à côté de tant d'amours si profonds, et dévoués chacun jusqu'au sacrifice, elle aimera l'honneur comme Lucrèce, son pays comme Cornélie, et, pour aimer la liberté, le devoir ou son Dieu, elle aura l'âme d'un Brutus ou d'un Polyeucte.

3° De l'inclination. — De même entre l'inclination et la passion, il y plus qu'une différence de degré. L'inclination peut être très-vive, prédominante même, sans présenter encore les caractères de la passion, et même, dans certains cas, elle devra, pour les revêtir, faire place à d'autres sentiments, comme la rivalité à la jalousie, et la sympathie à l'amour. Nombre d'inclinations même se refusent à devenir des passions, comme la bonté, la douceur, la patience, la loyauté.

Caractères de la passion. — En résumé, la passion a la durée qui manque à l'émotion; au contraire de l'affection et de l'inclination, qui comportent des degrés, elle est toujours extrême. Si elle n'a ni la tendresse, ni la profondeur de l'une, ni la solidité de l'autre, elle rachète cette infériorité par l'ardeur, la véhémence et la fougue. Au contraire d'elles encore, elle se refuse à tout partage et prétend régner seule sur le cœur qui se donne à elle. Outre cela, inquiète, exigeante, jalouse, tour à tour tyran ombrageux, dominatrice superbe, esclave soumise, victime résignée, elle joue tous les rôles, prend tous les masques; au fond, toujours semblable à elle-même, ne connaissant et n'aimant que soi, rapportant tout et sacrifiant tout à un égoïste espoir de félicité chimérique.

Sentiments qui s'y rattachent. — Mais la passion, tout en se distinguant profondément des autres sentiments, s'y rattache cependant par des liens très-étroits. Et d'abord à l'émotion : sous l'empire de la passion, l'âme, tour à tour exaltée et abattue, passe incessamment de la joie à la tristesse, de l'espérance à la crainte, de l'ivresse à la satiété; ardeurs insensées, désirs inconstants, cuisants regrets, remords, tel est ce feu de la passion, telle la fièvre qu'elle allume, tel le sinistre cortége d'émotions parfois enivrantes, plus souvent amères ou poignantes, qu'elle traîne après elle. D'autre part, elle a ses racines dans l'affection et l'inclination: satisfaites, elles y conduisent directement; contrariées, elles l'amènent encore par une réaction naturelle de l'âme, qui, blessée dans ses affections, menacée dans son bonheur, se retourne contre la cause de sa souffrance; la crainte de perdre ce qu'elle aime, l'indignation qu'on lui en dispute la possession, le désir de la vengeance, la colère, tout conspire à lui en inspirer l'horreur: de là la jalousie, l'envie, la haine. Toutes les passions donc, hormis les passions malveillantes, peuvent être considérées comme des modes du désir et de l'amour. Or le désir et l'amour, aussi bien que l'aversion et la haine, ne s'éveillent jamais qu'à l'occasion ou à la suite d'un plaisir ou d'une douleur ressentis ou imaginés; ils s'attachent, d'ailleurs, soit à l'objet par lequel ou dans lequel l'âme jouit ou souffre, soit à la souffrance et à la jouissance elles-mêmes, avec d'autant plus d'ardeur et de tenacité, c'est-à-dire qu'ils présentent à un degré d'autant plus élevé les caractères de la passion, qu'elles ont été plus fréquemment et plus vivement ressenties, et que l'idée que l'âme s'en fait est plus près de se confondre avec celle de son malheur ou de son bonheur propres.

Définition de la passion. — Nous pouvons maintenant définir la passion. Elle est, dirons-nous, en empruntant en partie le langage de Bossuet, un état violent de l'âme, qui, touchée outre mesure du plaisir ou de la douleur ressentis ou imaginés dans un objet dont l'idée s'im-

pose obstinément à elle, se sent irrésistiblement et irrévocablement portée à le désirer, à l'aimer ou à le haïr, avec toute l'ardeur et toute l'énergie dont elle est capable.

II. — Développement de la passion

Formation de la passion. — Étudions maintenant la formation de la passion. Nous avons à déterminer d'abord la nature du fait qui peut être considéré comme en constituant le germe, et celle des milieux indispensables ou spécialement favorables à son développement.

1. **Son germe.** — Ce germe, ce point de départ nécessaire de la passion, n'est autre que l'attrait ou la répugnance, inséparables eux-mêmes du plaisir et de la souffrance, que ce plaisir ou cette souffrance soient réels ou imaginaires, qu'ils soient ou non fondés selon l'expérience commune. Que m'importe que le plaisir dont je jouis provienne de la nature même ou de mon imagination abusée, qu'il soit ou non avoué par autrui ! Je le ressens, il m'agrée, il est une part de mon bonheur. C'est assez pour que je m'y attache, pour que l'attrait qu'il éveille en moi, devenant plus vif à mesure que l'habitude m'en rend le besoin plus impérieux, la passion naisse et grandisse, amplement justifiée à mes yeux par le plaisir que j'éprouve, fussé-je seul à l'éprouver. On voit par là à quel point la passion est un fait personnel, tout ce qu'elle comporte d'excentrique et d'anormal. Mais tous les plaisirs ne donnent pas également lieu à la passion : les uns s'y refusent, parce que, ne se produisant qu'accidentellement en des circonstances dont la volonté est impuissante à amener ou à éviter le retour, ils ne sauraient être l'objet d'un sentiment exclusif et persistant ; d'autres, parce que, malgré leur vivacité, ils n'éveillent pas d'intérêt spécial et prédominant : qu'ils aient leur place marquée dans notre vie, que leur absence nous soit importune ou douloureuse, soit ; nous n'irions pas cependant jusqu'à leur sacrifier nos autres plaisirs, jusqu'à nous juger malheureux s'ils venaient à nous manquer, et à ne vivre que pour eux ; d'autres, enfin, les plus élevés et les plus délicats, parce que, dans les actes et dans les objets auxquels ils se rapportent, nous sommes moins préoccupés de la jouissance elle-même que de la fin à la possession de laquelle elle est attachée : ce n'est pas en vue des plaisirs que peut nous procurer notre affection, et par une sorte d'égoïsme inconscient, que nous aimons notre famille, notre pays, le bien, l'honneur, la vérité ; nous les aimons pour eux-mêmes et non pour nous ; le plaisir peut être un stimulant pour l'affection, il n'en est pas le but.

Il en est tout autrement de la passion : c'est du plaisir qu'elle procède et c'est à lui qu'elle tend. Tout plaisir donc assez vif pour être

distingué parmi tous les autres, susceptible dès lors d'éveiller un intérêt spécial et exclusif, peut conduire à la passion, à la condition toutefois que nous entrevoyions la possibilité, tout au moins, de nous en assurer la jouissance. Il nous y conduira vraisemblablement si, au lieu de nous borner à le désirer comme nous désirons tout ce qui nous agrée, nous éprouvons pour lui un véritable attrait. L'attrait est, en effet, moins que l'amour, mais plus que le désir. Il tient de l'amour par une sorte de sympathie affectueuse pour son objet; il a la fixité et la profondeur qui manquent au désir. Il y a dans les mouvements capricieux et déréglés, en apparence, du désir, une sorte de régularité mécanique, quelque chose de fatal et d'impersonnel qui le rend absolument impropre à constituer le germe de la passion. Comme par l'effet d'une loi de statique morale, tout plaisir ressenti ou imaginé l'éveille fatalement, plus ou moins vif en raison même de sa vivacité réelle ou présumée. Mais l'attrait suppose une sorte d'affinité de l'âme, non pas avec le plaisir en général, mais avec tel ou tel plaisir particulier, une disposition singulière à le goûter, une propension toute personnelle à en jouir. S'il n'est point l'amour, il y prédispose tout au moins; s'il ne nous fait pas nécessairement aimer les personnes et les objets en faveur desquels il nous prévient, il nous fait du moins pressentir à quel point ils sont aimables et, par là, nous permet d'entrevoir que nous les pourrions aimer. L'attrait, voilà donc le germe de la passion, le principe dont elle procède directement. Il s'agit maintenant de déterminer la nature du milieu avec le concours duquel l'attrait transformé deviendra la passion.

II. Son milieu. — L'animal n'a pas de passions; l'enfant n'en a point encore; le vieillard, à de rares exceptions, n'en a plus. C'est que la passion, qui au premier abord semble n'intéresser que la sensibilité, ne peut se constituer qu'à l'aide de l'intelligence et de la volonté. Un être doué de ces facultés peut seul, en effet, établir des comparaisons, accuser une préférence, faire un choix; seul, il peut mettre en balance tant de plaisirs de toute sorte dont il a joui tour à tour, leur assigner des degrés de prééminence; seul, il peut, dans ses plaisirs et ses souffrances, voir des biens et des maux, se voir en conséquence heureux ou malheureux lui-même; seul, il peut à son gré évoquer l'idée de l'un ou de l'autre de ces biens qu'il juge plus essentiel à son bonheur, évoquer en même temps, ne fût-ce que pour justifier à ses propres yeux la préférence qu'il lui accorde, les objets, les scènes, les perspectives les plus séduisantes: tableau fantastique dont l'imagination varie à chaque instant les traits et les couleurs; s'absorber dans cette contemplation enivrante, et, renfermé en lui-même, étranger et insensible à toute réalité, goûter par avance dans sa pensée le bonheur qu'il demandera plus tard à la vie. Tant de prévision, de calcul, d'initiative

et de possession de soi-même, ne sont pas à la portée de l'animal, dont l'intelligence et la volonté, conduites par l'instinct, ne voient que le but actuel et ne tendent qu'à l'action que la nature désigne à leur effort; ni de l'enfant, dont l'esprit et le caractère légers, mobiles, irréfléchis, reçoivent toutes les impressions sans en retenir aucune, et sont également prêts à répondre à toutes les impulsions ; ni du vieillard, dont la pensée et la vie, désormais sans élan ni spontanéité, ne se soutiennent plus que par l'effet de l'habitude et semblent continuer le mouvement qu'une impulsion étrangère leur a communiqué, en vertu de la vitesse acquise. Mais ce milieu que la passion réclame et qu'elle ne rencontre que chez l'homme, les circonstances ne le lui procurent pas toujours également favorable. Il est des natures vouées d'avance à la passion, comme d'autres lui sont rebelles. Une sensibilité vive, une imagination ardente y prédisposent; l'activité fiévreuse de la vie, le tempérament, la race, le climat, ont aussi leur influence marquée. Mais nous touchons ici aux causes prédisposantes de la passion ; c'est sa formation que nous allons aborder.

III. **Son développement: 1. ses causes prédisposantes.** — Les causes prédisposantes de la passion sont de deux sortes : les unes méritent à peine ce nom, tant leur action est lente, lointaine, indirecte; elles en sont des conditions plutôt que des causes effectives : nous voulons parler de ces tendances natives, quelques-uns disent instinctives, de notre constitution morale, dont le rôle, dans tous les développements ultérieurs et jusque dans les déviations de notre sensibilité, est obscur autant qu'incontestable. Au fond, la passion n'est possible que parce que nos inclinations premières y trouvent leur compte ; qu'en travaillant pour soi elle travaille aussi pour elles, et que, en poursuivant sa propre satisfaction, elle leur ménage à son insu des satisfactions qu'elles-mêmes réclament. Que, pour s'y rattacher, elle les détourne de leur direction normale, elle n'y tient pas moins par ses racines profondes. Ainsi s'expliquent les passions les plus artificielles en apparence : la passion du jeu, par exemple, tient tout à la fois en éveil et surexcite diverses tendances natives, communes à tous, mais inégalement actives et impérieuses selon les individus : le goût des combinaisons, l'attente de l'imprévu, l'attrait pour la lutte, le désir de supériorité, la soif enfin du gain, qui n'est que l'une des formes de l'instinct de propriété. Mais ce ne sont là toujours que des causes bien éloignées de la passion. Celles dont nous avons maintenant à parler concourent plus directement à sa formation; elles se résument dans de certains états de l'esprit, du cœur, du caractère et du corps lui-même, qui constituent des milieux plus ou moins favorables à son développement. C'est là qu'elle rencontre les stimulants, les forces, les éléments, par l'action ou à l'aide desquels elle naît et grandit.

Or ces états de l'âme et du corps, dont on peut dire qu'eux étant donnés, la passion existe déjà à l'état virtuel, sont en partie déterminés par la nature, en partie par les circonstances de la vie. C'est la nature qui donne à chacun une imagination, une sensibilité plus ou moins vives, un tempérament plus ou moins ardent ; c'est elle encore qui les subordonne à l'action combinée de l'âge, du régime, du climat, de la santé et de la maladie. Mais, pour ce qui concerne l'éducation, l'exemple, les lectures, la profession, le genre de vie et tant d'autres circonstances dont l'influence sur la passion est irrécusable, c'est à nous-mêmes ou à la fortune, non à la nature, que nous devons nous en prendre, si cette influence a été nuisible ou funeste pour nous. Il est à remarquer que, parmi ces causes, les unes prédisposent plutôt à la passion en général, les autres à telle ou telle passion en particulier. Ainsi chaque âge a ses passions, parce que d'abord il a ses aptitudes, ses préoccupations, ses goûts prédominants; chaque profession en comporte que d'autres excluent, résultat qui s'explique par les circonstances différentes dans lesquelles elles font respectivement que nous nous rencontrons, par les sentiments, les affections, les intérêts que chacune met plus spécialement en jeu, par les objets et les personnes enfin avec lesquelles elle nous met plus habituellement en rapport.

2. Ses causes occasionnelles. — La passion ne s'éveillant qu'à l'occasion du plaisir ou de la douleur, ressentis ou imaginés, et en raison de l'attrait ou de la répugnance dont ils sont l'objet, elle se rattache étroitement, sous ce rapport, aux circonstances physiques ou morales où les hasards de la vie, aussi bien que notre propre volonté, viennent à nous placer. Tel ignorera toujours certaines passions pour n'avoir point eu l'occasion de ressentir le plaisir ou la souffrance qui les eussent éveillées. Qui n'aura jamais eu à disputer à d'autres, à défendre un avantage, un bien auquel il aspire ou dont il est en possession, ignorera toujours la jalousie. L'ambition germera difficilement dans le cœur du malheureux qui, faute de capacité, par la fatalité de sa naissance ou par l'effet de conventions sociales, se verra interdit l'accès d'un rang plus élevé, d'une situation meilleure. Tel, au contraire, initié par les réalités de la vie ou par les conjectures de son imagination frappée de certains récits, de certaines lectures, à des plaisirs, à des souffrances dont il garde une vive impression, sentira s'éveiller en lui, soudainement quelquefois, plus souvent par degrés, un attrait ou une répugnance invincible que le temps transformera en passion. Parmi ces causes occasionnelles de la passion, dont l'énumération est impossible, il faudrait mentionner le genre de vie, la profession, l'exemple, plusieurs de ses causes prédisposantes, appelées ainsi à jouer un double rôle.

3. Ses causes déterminantes. — Arrivons à ses causes détermi-

nantes, celles dont l'action est le plus intéressante à étudier, parce qu'elle est immédiate et décisive, et concourt directement au développement de la passion. Avec les précédentes, nous avons vu se constituer la tendance, l'aptitude à la passion, non la passion elle-même. Nous allons la voir, sous l'action de l'habitude, de l'imagination, de la réflexion, qui en sont les causes déterminantes, s'éveiller, grandir, éclater. Nous allons pénétrer le secret de cette transformation d'un sentiment léger, fugitif, en apparence sans portée, en un autre sentiment, de tous le plus véhément, le plus tenace, le plus absolu. Dans ce travail intime, profond, incessamment poursuivi, et qui, cependant, presque toujours reste un mystère pour le cœur dans lequel il s'opère, nous allons voir aux prises la nature et l'homme, coopérant à leur insu l'un et l'autre au même ouvrage, s'entre-aidant l'un l'autre, et tout à la fois se ruinant l'un par l'autre : l'homme altérant, mutilant en lui-même l'œuvre première de la nature, et la nature, à son tour, aidant l'homme à substituer à son être originaire un être nouveau, effaçant en lui l'empreinte originale de sa propre personnalité et le ramenant chaque jour plus impérieusement et plus absolument sous sa loi.

1° L'HABITUDE. — La part de l'habitude est considérable. Un plaisir répété devient vite un besoin, c'est-à-dire un désir impérieux, exclusif, une passion. Et à toute passion il faut cette action de l'habitude, un sentiment ne se transformant en passion qu'à la condition de s'aviver par des satisfactions renouvelées. Or nos habitudes dépendent de nous, puisque nous pouvons, sinon les éviter toujours, du moins les combattre ou rompre avec elles. C'est nous-même donc qui, par l'habitude, contribuons, mais indirectement, au développement de nos passions.

2° L'IMAGINATION. — Notre action sur elles est directe par l'imagination et la réflexion. L'imagination nous représente, sous les formes les plus propres à développer la passion, l'objet qui l'intéresse; exagère ou méconnaît ses qualités ou ses défauts; lui en prête qu'il n'a pas, le dénature ou le transforme, nous le montre enfin séduisant ou hideux, tel absolument que nous avons intérêt à le voir; par suite, elle surexcite la tendance passionnelle, en multipliant et en avivant au tour d'elle les sentiments secondaires, les émotions de toute sorte qui forment le cortége ordinaire de la passion, et, à leur tour, la fomentent, l'irritent, l'exaspèrent.

3° LA RÉFLEXION. — Mais il n'est pas nécessaire que l'imagination complaisante ajoute ses prestiges à la réalité pour conduire à la passion; la froide réflexion y suffirait: elle nous montre à la vérité tel qu'il est l'objet qui nous agrée; cependant, par l'effet d'une préoccupation absorbante, elle en exagère l'importance ; puis, par cela même qu'elle

ne nous laisse rien ignorer de ce qui est susceptible de nous plaire en lui, qu'elle nous fait mieux comprendre le prix du bien auquel nous aspirons, les avantages et les jouissances dont sa possession peut être la source, elle nous attache à lui de plus en plus. Ainsi l'avare, l'ambitieux, n'ont pas besoin des illusions de l'imagination pour sentir le prix de l'objet de leur passion : les jouissances qu'il leur procure, celles qu'ils se sentent en droit d'en attendre, sont assez réelles, assez vives, pour le leur faire trouver désirable par lui-même.

Tous ces éléments, circonstances, habitude, imagination, réflexion, n'interviennent pas évidemment pour une part égale dans la formation de toutes les passions. Pour celles qui se rapportent au corps, les circonstances et l'habitude font presque tout ; pour les passions morales, la part de l'imagination et de la réflexion est prépondérante, bien qu'en réalité les premières ne se passent point de l'imagination, ni les secondes de l'habitude, toute affection, toute inclination, exigeant pour se transformer en passion, outre une préoccupation habituelle de son objet, le renouvellement fréquent du plaisir auquel elle correspond.

III. Classification des passions

Difficultés de cette classification. — La classification des passions est difficile ; l'énumération en est presque impossible. Leur nombre, en effet, est infini, tout plaisir et toute souffrance, tout acte physique, intellectuel et moral, toute chose en dehors de nous, et tout rapport de nous aux choses, pouvant devenir la cause ou l'objet d'une passion. Car les passions varient, non-seulement avec leur objet, mais suivant la relation que nous avons avec lui, le point de vue auquel nous le considérons. C'est ainsi que, nos relations avec nos semblables se diversifiant à l'infini par l'effet des institutions et des conventions sociales, les passions les plus diverses sont possibles à leur égard. Nous écartons les classifications de Descartes et de Bossuet, qui se rapportent moins aux passions proprement dites qu'aux sentiments en général, et, dans l'impossibilité pour nous d'arriver à un résultat satisfaisant, nous nous bornerons à signaler quelques-uns des points de vue auxquels cette classification pourrait être essayée.

Classification des passions : 1° AU POINT DE VUE MORAL. — Au point de vue moral, on peut distinguer des passions nobles et des passions basses : les unes, source de généreux efforts et de sublimes élans, l'honneur de la nature humaine, qu'elles agrandissent et relèvent jusqu'à l'idéal ; les autres, misérablement égoïstes, l'opprobre et le fléau de l'humanité.

2° D'APRÈS LEURS EFFETS SUR L'AME. — Du point de vue de leurs

effets sur l'âme, on peut distinguer des passions développantes et déprimantes : les unes, tenant en éveil et surexcitant l'activité de nos facultés, qu'elles sollicitent à se déployer avec une extrême énergie en vue de quelque but difficile, utile ou généreux ; les autres, amères ou stériles, entravant leur essor et livrant l'âme découragée, ulcérée, pervertie, aux tourments de son impuissance, à l'horreur et au dégoût d'elle-même.

3° D'APRÈS LEURS OBJETS.— Quant à leur objet, nous remarquerons que les passions se rapportent aux choses ou aux personnes; que, dans ce dernier cas, elles sont bienveillantes ou malveillantes. On pourrait sans doute les ramener, comme tous nos sentiments, à des fins intellectuelles, esthétiques, morales, religieuses, sociales et personnelles; mais il faut avouer que les passions appartenant aux premiers de ces groupes sont bien peu nombreuses, réelles cependant. Ainsi, dans l'ordre intellectuel ou esthétique, il n'est pas rare que ce qu'on appelle goût ou vocation revête, chez le savant et l'artiste, un caractère passionnel; dans l'ordre religieux, si le fanatisme est une passion funeste, le prosélytisme est certes l'une de celles qui honorent la nature humaine; mais la plupart, incontestablement, se rapportent à des fins sociales ou personnelles.

IV. — Rôle de la passion

I. Ses dangers : 1° POUR L'ESPRIT. — Les dangers, ainsi que les services de la passion, doivent être être signalés. Comme toute émotion vive, elle trouble l'esprit et rend la réflexion impossible. Elle s'oppose donc à une observation exacte, à une appréciation saine des choses; à ce point de vue, elle compromet l'exercice de l'intelligence, en raison de sa violence. Faut-il ajouter que, dans ses crises et ses transports, la pensée égarée, bouleversée, est en proie à un véritable délire ? Mais lui laissât-elle la disposition d'elle-même, qu'elle serait encore un danger. Elle prête à son objet une importance exagérée, altère par conséquent les rapports réels, et en cela déjà fausse le jugement. Ce n'est pas tout : comme elle s'accommode mal de la réalité, elle lui substitue ses propres visions et ainsi nous promène d'illusions en illusions.

L'expérience, le bon sens, la logique, ne sont rien pour elle; ou plutôt, dans ses constructions fantastiques, elle suit une logique inflexible autant que hardie, qui fait qu'elles gagnent en vraisemblance à mesure qu'elles s'éloignent davantage de la réalité. Qu'importent à l'ambitieux, sûr de lui-même et confiant dans le succès, les leçons de l'expérience, les obstacles que les hommes et les choses opposent à ses desseins ? Pour briser leur résistance, pour maîtriser la fortune, n'a-

t-il pas son génie et sa volonté ? Que lui importent la valeur morale des moyens qu'il lui faudra mettre en œuvre, les souffrances des autres et les siennes propres? Malheurs, crimes, remords, tout s'efface et disparaît devant la grandeur du but qu'il poursuit; tout est hors de proportion avec les perpectives grandioses que l'avenir déroule devant ses yeux.

2° Pour la volonté. — La passion n'est pas moins dangereuse pour la volonté : dans ce trouble de l'esprit et du cœur qui signale ses transports, comment pourrions-nous conserver ou ressaisir la disposition de nous-mêmes? La volonté subjuguée n'a plus de force que pour servir la passion, dont elle devient l'instrument aveugle; mais alors, animée d'une énergie indomptable, ou plutôt emportée par les élans d'une fougue sauvage, sourde à la voix de la raison et de la conscience, elle ne connaît plus ni frein ni obstacle; elle vole au but que la passion lui assigne, dût-elle le briser et s'y briser elle-même. Aux heures même où la passion sommeille, la volonté alanguie, énervée, ne prête à la raison qu'un concours impuissant. Habituée à ne répondre qu'aux impulsions de la passion, elle n'a plus d'élans que pour la suivre dans ses transports et ses emportements.

3° Pour le bonheur et la moralité. — Est-il besoin, enfin, pour faire comprendre à quel point le bonheur fondé sur la passion est fragile, artificiel, mensonger, de montrer ses piéges, ses égarements, ses fureurs; de décrire cette longue suite de mécomptes, d'angoisses, d'espérances trompées, de terreurs insensées, d'enivrements coupables, de désespoirs mortels ? Qui n'a maudit ces heures d'ivresse si chèrement achetées, si cruellement expiées? Qui n'a pleuré sur ces ruines intérieures, seule réalité, désolante en effet, qu'il retrouve en soi, lorsque s'est évanoui ce bonheur chimérique auquel il avait tout sacrifié, affections, devoirs, honneur peut-être, et avec son bonheur propre celui d'autrui, qui du moins eût dû lui être sacré ?

II. Utilité de la passion. — Cependant la passion n'est pas seulement nuisible ou funeste ; elle a aussi son utilité, et, pour triste que soit trop souvent le prix auquel il les faut acheter, ses services ne sauraient être méconnus. D'un mot, elle est l'un des ressorts les plus énergiques de notre activité; elle prête à la volonté une force indomptable, en même temps qu'elle multiplie les resources de l'intelligence. Que d'intelligences médiocres ou déshéritées, passionnées pour l'art ou la science, ont dû à leur passion même le succès de leurs études et jusqu'aux aptitudes qui le leur ont permis ! Que de volontés faibles s'y sont retrempées, y ont trouvé le secret de la patience et de l'énergie ! Quels miracles n'ont pas faits les passions élevées, comme l'amour de la gloire ou le patriotisme ! Que d'œuvres éminentes, de vertus sublimes, de dévouements héroïques, n'ont-elles pas suscités ! Combien de

cœurs flétris n'ont-elles pas purifiés ! Combien de vies, jusque-là stériles, n'ont-elles pas fécondées !

Enfin, si la passion est trop souvent funeste au bonheur, elle y contribue parfois. Les passions affectueuses et nobles sont une source de jouissances vives et délicates. Mais toute passion a son attrait profond, ses joies intimes, dont celui-là seul qui les a goûtées peut dire le prix : bonheur que trop souvent, hélas ! réprouve la conscience et désavoue la raison ; bonheur chimérique peut-être et dont l'imagination fait tous les frais, mais qui en un sens n'en est pas moins réel, puisqu'il est si vivement et si délicieusement ressenti.

V. — Jugement sur les passions

1. Opinions des anciens. — Ces réflexions nous permettent d'apprécier la valeur des condamnations sans réserve, comme des apologies sans mesure, dont les passions sont encore l'objet. Dans les unes et dans les autres, il nous semble entendre comme un écho affaibli des ardentes controverses engagées sur ce sujet entre les grandes écoles morales de l'antiquité. Recueillons de la bouche de Cicéron la substance de leurs enseignement.

Les passions, contraires à la nature et à la raison, sont mortelles à l'âme, s'écriaient les stoïciens ; malade est le cœur, malade est l'esprit qui croient tromper la douleur par leur folle ivresse. Issues de l'intempérance, c'est-à-dire d'un désir effréné de jouissances auxquelles la nature se refuse ainsi que la raison, et nourries de l'opinion, c'est-à-dire de l'estime des faux biens, elles n'engendrent que folie, que crimes, que malheurs. Elles sont un mal, et le plus grand, parce qu'il est volontaire et qu'il amène tous les autres. Il faut donc les combattre sans relâche, leur fermer son cœur, les bannir de sa vie. La suprême sagesse est de s'y rendre inaccessible. — Non, répliquaient les épicuriens, les passions, filles du plaisir auquel elles nous convient, sont conformes à la nature et à la raison, qui, d'accord avec la nature, proscrit la douleur. Elles sont un bien, et un grand bien, puisque le bien suprême, le seul que la nature connaisse et que la raison avoue, c'est le plaisir. Le devoir est donc, non de les fuir, mais de leur ouvrir son âme ; et l'insensé, le malheureux, le criminel est, non celui qui jouit avec elles, mais celui qui croit acheter le bonheur en offrant à la vertu son cœur mutilé et sa vie désenchantée. — Non, reprenaient les péripatéticiens, ni si haut, ni si bas ! les passions par elles-mêmes sont saines et bonnes, mais l'usage en est périlleux. La nature nous les donne, la raison les utilise. Le sage en use, sans leur confier son bonheur. L'insensé seul en abuse, et se perd, parce que, au lieu de les faire siennes, il se fait tout à elles.

Ainsi par la voix de ses maîtres s'exprimait la sagesse antique. Le temps a souvent renouvelé ce grand débat ; il ne le clora point, car il ne changera rien à la nature humaine, et il ne fera jamais ni que le plaisir ne nous enchante, ni que le devoir ne s'impose. Quel que soit le juge, en effet, il ne pourra demander la vérité qu'à son cœur, à sa conscience ou à sa raison. Or ces passions, sur lesquelles il prétend prononcer, son cœur les réclame, sa conscience les réprouve et sa raison tout ensemble les redoute et les absout. Quelle que soit donc sa sentence, toujours elle trahira l'anxiété de son esprit ou mentira à quelqu'une des secrètes aspirations de son âme.

II. Jugement sur les passions.— Toutefois, entre tant de points si vivement débattus, il en est plus d'un sur lequel la vérité s'est fait jour et peut se produire sans offusquer aucun esprit sincère et droit.

1° La passion est naturelle.— Et d'abord, les passions sont-elles conformes ou contraires à la nature ? La nature sans doute ne les forme qu'avec le concours de l'homme lui-même ; mais, étant donnée sa constitution, avec des facultés, des besoins, des inclinations qui fatalement engagent leur activité et poursuivent leur satisfaction dans toutes les voies et par tous les moyens qu'il vient à leur offrir, sans décliner d'ailleurs la part de responsabilité qui lui revient dans des actes dont, en définitive, il a en grande partie l'initiative, il n'est que juste de reconnaître que, si la nature ne les fait pas, elle les comporte, ou plutôt les suscite et les impose.

Mais elles sont des maladies de l'âme ; et faut-il donc imputer à la nature, qui agit toujours en vue du bien, qui veut et fait la santé, la maladie dans l'âme comme dans le corps ? Oui, car la maladie n'est pas moins naturelle que la santé ; elle résulte des mêmes lois, des mêmes forces, du même invariable et universel ordre de choses, qui, selon les cas, comporte des effets pernicieux ou salutaires. Ainsi, sur ce premier point, pas d'hésitation possible ; la passion est naturelle, non-seulement parce que la nature s'y prête, comme elle se prête à la maladie, mais parce qu'elle entre dans ses vues, qu'elle résulte directement du jeu spontané des forces inhérentes à notre organisation morale, en même temps qu'elle répond à une fin d'utilité individuelle et sociale qui la réclamerait, si la force des choses ne sauvegardait d'elle-même à un si grand intérêt.

2° Elle est utile. — La passion est-elle donc utile ? Nuisible, elle l'est incontestablement, et grands sont ses périls ; mais grands aussi ses avantages, et, tout compensé, le bien, il semble, l'emporte de beaucoup sur le mal.

La passion, en effet, est une force, une force immense mise par la nature à notre disposition ; elle nous permet de faire, elle nous sollicite et nous contraint à faire bien des choses que souvent nous ne

ferions pas sans elle, et ce ne sont pas les moins difficiles, les moins grandes, les moins généreuses. A quelques écarts donc qu'elle se prête, à quelques périls qu'elle nous expose, loin de la maudire comme un fléau, il faudrait peut-être la bénir comme un bienfait.

3° CONDUITE A L'ÉGARD DES PASSIONS. — Quelle conduite alors tenir à son égard ? Utile, indispensable même, il serait insensé, sinon coupable, de la proscrire absolument ; funeste quelquefois, dangereuse toujours, il faut savoir se tenir en garde contre ses entraînements, maintenir sa raison et sa volonté assez fermes pour que, à l'heure des suprêmes sacrifices, ni la voie du devoir ne soit douteuse, ni la force ne manque pour s'y porter, le cœur brisé peut-être, mais l'âme résolue.

4° LA PASSION AU POINT DE VUE MORAL. — Mais qu'en penser au point de vue moral ? Est-elle par elle-même bonne et légitime comme tout ce qui est naturel, ainsi qu'on l'a soutenu, ou mauvaise et condamnable comme une révolte contre la raison et la morale ? Serait-elle plutôt indifférente, ne devenant bonne ou mauvaise que par l'adhésion que la volonté lui donne et selon les actes auxquels elle consent pour la servir ? D'abord, distinguons entre les passions. Il en est dont l'objet est noble, de louables en conséquence elles-mêmes ; il en est aussi dont l'objet est bas et criminel, de coupables aussi par conséquent. Si la passion, par exemple, engendre le fanatisme et la persécution, elle fait des apôtres et des martyrs. Si elle ravale quelquefois la nature humaine, elle la relève aussi, la transfigure et la rapproche de l'idéal. Heureux, mais louables aussi, sont ceux qui ne connaissent que celles-ci ; malheureux, mais blâmables, ceux qui connaissent aussi celles-là. Car, ne l'oublions pas, si la nature et les circonstances nous prédisposent à telle ou telle passion, il leur faut, pour se former, pour grandir, pour s'enraciner en nous, notre concours ou notre acquiescement. Si nous ne les avons pas activement secondées, nous avons tout au moins déserté ou négligé la lutte, lorsque la victoire nous eût été facile. Victimes volontaires ou complices, nous sommes donc coupables déjà de les éprouver ; mais plus coupables encore, et cela sans excuse, si nous avons failli par complaisance pour elles. Nous n'admettrons donc pas que la passion soit indifférente, qu'elle ne revête un caractère moral que par l'adhésion formelle de notre volonté, et du jour seulement où, non contents de lui ouvrir notre cœur, nous lui avons livré notre vie.

Mais la passion tient de l'intempérance, entendue au sens le plus large, et s'appuie sur l'opinion, c'est-à-dire sur une appréciation erronée des biens et des maux ! Vues profondes de la doctrine stoïcienne. Là sont en effet ses vices originels : moins altérés de plaisirs et plus justes appréciateurs des choses, nous éviterions les passions, il

est vrai, mais en serions-nous toujours meilleurs et plus heureux? C'est notre soif de plaisir, c'est le prix mensonger que nous attachons aux choses, c'est notre égoïsme et notre ignorance, trop souvent intéressée, des vrais biens, qui nous vouent fatalement aux passions. Ne déclinons donc pas la responsabilité de leurs inévitables conséquences, des fautes et des douleurs que, par un juste retour, elles infligent à notre égoïsme, de ces ruines intérieures sur lesquelles il ne nous reste plus qu'à pleurer, lorsque, sous les coups accablants du malheur, le réveil succède soudain à leur criminelle ivresse. Mais surtout gardons-nous de les glorifier, et flétrissons, au nom de la conscience et du bon sens qu'elles outragent également, les funestes doctrines qui, partout en crédit autour de nous, tantôt prêchées ouvertement, tantôt insinuées sous le voile séduisant de la fiction, proclament les passions légitimes et saintes, sous prétexte qu'elles sont naturelles, quels qu'en soient l'objet et les effets, et qui se flattent de fonder la liberté, la paix et le bonheur social, le progrès de la civilisation, sur la subordination de la raison et de la volonté, c'est-à-dire de la vérité, du bien, du devoir, des vrais, des éternels ressorts de la vie morale, à l'impulsion égoïste de la plus aveugle et de la plus brutale des forces humaines.

CHAPITRE VIII

FAITS PRIMITIFS DE LA SENSIBILITÉ MORALE

Mécanisme de la sensibilité ; importance des inclinations.— Tous nos sentiments, les plus généraux comme les plus particuliers, présupposent certaines inclinations, natives ou acquises, satisfaites ou contrariées. De là résultent directement le plaisir et la douleur, et indirectement, à la suite du retour que l'âme qui jouit ou souffre fait sur elle-même, la joie et la tristesse, puis le désir et l'aversion, qui tantôt ne sont qu'un mouvement accidentel et passager de l'âme, se rapprochant ou se détournant d'un bien ou d'un mal réel ou imaginaire, et tantôt sont un développement de ses inclinations propres : — il est naturel en effet que l'âme, attachée à un bien, aspire à toutes les satisfactions qu'elle peut en attendre, recherche tous les objets dans lesquels ou avec lesquels elle peut espérer d'en jouir ; — enfin l'amour et la haine par lesquels elle poursuit la possession, ou se complaît dans la jouissance de l'objet qui est son bien, comme elle poursuit l'anéantissement ou se détourne avec horreur de celui qui est son mal. Tels sont, avec les émotions, lesquelles résultent, nous le savons, d'une réaction de l'âme en présence ou à la pensée des objets à l'occasion desquels elle jouit ou souffre, les plus généraux de nos sentiments. Quant à ceux qui ont un objet particulier, n'étant que des modes de ceux-là, ils supposent de même certaines inclinations satisfaites ou contrariées. Or nos inclinations acquises, quelque part que les circonstances aient à leur développement et quelque différents que nous soyons par rapport à elles les uns des autres, se rattachent toutes à nos inclinations natives. Si donc nous réussissons à présenter de celles-ci une énumération complète et une classification satisfaisante, nous aurons sous les yeux et nous pourrons entrevoir d'un coup d'œil les traits constitutifs et comme le fond permanent et indestructible de la sensibilité humaine.

Inclinations premières : ordre à suivre dans leur étude. — Nous les rangerons en trois groupes, selon qu'elles intéressent plus directement la vie individuelle, la vie sociale ou cette vie supérieure dont se réclament nos plus hautes facultés, et dont l'art, la science, la moralité et la religion, marquent les principaux développements, sans prétendre d'ailleurs sur ce point à une rigueur absolue : telles inclinations se trouvent placées pour ainsi dire sur les confins

de la vie individuelle et de la vie sociale, sans appartenir exclusivement à l'une ou à l'autre ; toutefois la netteté et l'exactitude générale de cette division, sa convenance pratique, nous déterminent à la préférer à toute autre.

I. – Inclinations relatives à la vie individuelle

Le caractère distinctif des inclinations de cette classe est la propriété de s'éveiller par le seul effet du libre jeu de nos facultés, en dehors de toute influence exercée sur le développement de celles-ci par la vie sociale. L'homme, s'il pouvait vivre à l'état d'isolement absolu, sans relations d'aucune sorte avec ses semblables, n'en serait pas moins amené, sous l'empire de ces tendances natives, à déployer son activité dans certaines directions déterminées. A vrai dire même, elles lui sont communes pour la plupart avec une foule d'espèces, bien qu'elles rencontrent dans la vie sociale un champ plus vaste, des stimulants plus énergiques, des satisfactions plus multipliées et plus relevées. Nous les subdiviserons en trois groupes, selon qu'elles concernent la vie en général, la vie intellectuelle, ou la vie active.

1. La vie en général. — C'est avant tout le *besoin d'exercer notre activité;* besoin purement physique d'abord, et qu'accuse déjà chez le tout jeune enfant cette agitation comme convulsive de ses membres alors qu'il ne sait encore ni coordonner, ni utiliser leurs mouvements; besoin moral ensuite, lorsque ses diverses facultés ont atteint ce premier degré de développement que réclame leur jeu normal. On le voit alors prendre à sentir, à penser, à vouloir un plaisir de plus en plus vif, en rechercher les occasions, s'irriter contre les obstacles, les retards qu'il rencontre à comprendre, à se rappeler, à éprouver telle sensation, tel sentiment qui lui agrée, à faire prévaloir sa volonté. Il est si vrai que c'est la nature elle-même qui sollicite nos facultés à s'exercer, que pour la sensibilité, par exemple, les sentiments pénibles, la tristesse, le regret, le repentir, ont leur charme douloureux, et que nous aimons mieux souffrir que de ne point sentir : l'insensibilité serait pour nous une mort anticipée.

C'est ensuite *l'attachement à la vie*. Le malheureux auquel la souffrance, le regret ou le remords, interdisent jusqu'à l'espérance ; le malade dont la vie n'est plus qu'une lente agonie ; le vieillard qui se survit à lui-même, tous ont horreur de la mort, et ils se rattachent à la vie avec d'autant plus d'énergie, qu'ils la sentent plus près de leur échapper. Et ce sentiment n'est pas propre à l'homme : *l'instinct de conservation* n'est pas moins impérieux chez tous les êtres; à tous, pour prolonger leur existence, pour défendre leur vie menacée, il leur

fait, au prix des derniers efforts, utiliser toutes les resources qu'ils trouvent autour d'eux ou en eux-mêmes, et dont leur organisation comporte l'emploi.

C'est encore ce vague *désir de jouissance et de bien-être,* commun à tous les êtres, et qui, chez l'homme éclairé par l'expérience et par sa raison, se confond avec le *désir du bonheur :* tendance fondamentale qui nous fait rechercher, au prix d'efforts et de sacrifices douloureux, mais momentanés, toutes les fins partielles, tous les biens secondaires par la possession desquels nous espérons atteindre à cette fin, à ce bien suprême; inclination souveraine, pourrait-on dire, puisqu'elle se subordonne toutes les autres, et au besoin les exclut, jusqu'à nous faire quelquefois préférer la mort même à de certaines souffrances et chercher dans le néant un dernier refuge contre le malheur irrévocable.

2° VIE INTELLECTUELLE. — Signalons d'abord cette *curiosité instinctive* qui préside à l'éveil de notre intelligence et demeure le plus énergique ressort de son activité. Elle n'est chez l'enfant qu'un vague désir de connaître : étranger à ce monde au sein duquel il se voit soudain transporté, environné de toutes parts d'objets qui l'enchantent, l'inquiètent, l'intéressent ou l'étonnent, il est avide d'apprendre, car il souffre de ne rien savoir, et il trouve une jouissance, une sorte d'apaisement et de délivrance dans chaque découverte, dans chaque explication qui fait luire à ses yeux un rayon de lumière dans ces ténèbres immenses et redoutables contre lesquelles sa jeune et vive intelligence s'irrite et se déconcerte d'avoir toujours à se heurter. Plus reposée et plus sérieuse chez l'homme, non plus vive ni plus désintéressée, elle subit le sort que lui font les diverses natures d'esprit : austère et recueillie chez les uns, elle les voue à la science ; intéressée et toute pratique chez d'autres, elle tient leur intelligence en éveil dans le cercle étroit où s'emploient leurs facultés, la laissant indifférente à tout le reste; chez la plupart enfin, mesquine et frivole, elle entretient un semblant d'activité dans des esprits étroits et bornés, qui n'ont ni le goût des questions élevées, ni aptitude pour les recherches difficiles : d'autant plus vive en général que l'intelligence a plus de vigueur et de vitalité, son affaiblissement graduel est pour celle-ci un signe certain de déclin, comme son absence une marque de déchéance.

Ce sont ensuite certaines inclinations spéciales qui se manifestent à divers degrés dans un grand nombre d'espèces, mais nulle part ne s'accusent aussi fortement que chez l'homme : le *goût des combinaisons et des constructions,* dont témoignent déjà les jeux de l'enfant, le plaisir qu'il prend à des récits fictifs, à des contes, à des fables; l'intérêt avec lequel il examine les rouages et le jeu d'une machine, ses efforts d'invention; goût qui, dans la vie intellectuelle et active de l'homme,

trouve si amplement à se satisfaire et à s'utiliser avec les entreprises de toute sorte, les explorations de la science et les créations de l'art, et n'est pas seulement une préférence et une inclination, mais une aptitude véritable. L'habileté, l'adresse, la ruse sont autant de formes de cette aptitude native diversement utilisée. Nous y rattacherons le *sentiment du rhythme,* si vif à tous les âges, mais surtout lorsqu'il est secondé par la souplesse des organes, la vivacité de l'intelligence, l'ardeur de l'imagination, et dont les manifestations sont aussi diverses que multipliées : mouvements et démarches cadencées, évolutions, danse, chant, musique, poésie, groupements symétriques d'objets et de personnes.

3° VIE ACTIVE. — A cette classe appartiennent trois inclinations que trahissent les mœurs de la plupart des animaux, non moins que les jeux de l'enfant : l'*attrait pour la lutte, pour la supériorité* et *pour la domination.* Et ce n'est pas seulement dans la vie sociale qu'elles se manifestent chez l'homme : acteur ou témoin, toute lutte l'intéresse, le passionne; qu'elle soit de force ou d'adresse, qu'elle relève de l'intelligence, de la volonté, du courage ou de certaines aptitudes physiques; qu'elle soit réelle, sérieuse, sanglante, ou qu'elle n'ait lieu que pour la forme et par divertissement. Témoin l'âpre plaisir qu'il prend à suivre les péripéties d'un combat meurtrier engagé entre des animaux ou entre des hommes, à le soutenir lui-même, à se mesurer, marin, avec la tempête; soldat, politique, homme d'affaires, joueur, avec les adversaires, les dangers, les obstacles de toute sorte que la nature, la fortune ou les hommes lui opposent. Si la lutte pour elle-même a tant d'attrait, quel ne sera pas le charme enivrant de la victoire et de la supériorité ? Que dire de la domination ? L'enfant lui-même est impatient de faire prévaloir sa volonté, d'exercer l'empire, d'outrer l'autorité jusqu'à la tyrannie sur ceux de son âge, sur des êtres sans défense. Que ne fera pas l'homme plus ardent et plus fort lorsque la domination doit être le prix d'une victoire chèrement achetée, lorsque c'est la nature elle-même, ses forces maîtrisées, des êtres redoutables, des concurrents jaloux, haineux, d'implacables adversaires, qu'il ambitionne de faire plier sous sa loi ?

A la même classe appartient l'*instinct de possession,* faiblement développé chez la plupart des animaux à cause de leur vie nomade, facile cependant à observer chez certaines espèces plus stables, qui s'attachent à leur gîte, à leur campement, et le défendent avec la même opiniâtreté que d'autres leur proie ; plus fortement accusé chez l'homme, en raison de sa supériorité d'organisation et d'intelligence, et qui, pour influer sur ses mœurs et son caractère, n'a nullement besoin d'être surexcité par les passions et les compétitions de la vie sociale.

II — Inclinations relatives à la vie sociale

Les inclinations qui vont suivre concernent toutes la vie sociale, mais elles l'intéressent inégalement et à des titres très-divers. Les unes appartiennent originairement à la vie individuelle; mais, transportées dans la vie sociale, elles y revêtent des formes spéciales; dans tous les cas, leur rôle et leur importance dans ce milieu nouveau exigent qu'elles soient mentionnées. D'autres ont pour objet ou pour effet de former et de resserrer les liens sociaux. D'autres semblent plutôt provenir de la vie sociale que destinées à nous y engager; elles ont du moins pour effet de nous y attacher davantage, et plusieurs de celles-là contribuent incontestablement à resserrer les liens sociaux, sinon à les former. Nous les étudierons dans l'ordre même que nous venons d'indiquer.

1° INCLINATIONS TRANSPORTÉES DE LA VIE INDIVIDUELLE DANS LA VIE SOCIALE. — Nous retrouvons dans cette classe *l'attrait pour la lutte, pour la supériorité, pour la domination,* et *l'instinct de possession,* mais avivés, agrandis, ennoblis, trop souvent aussi surexcités, déviés et pervertis par l'effet des circonstances éminemment favorables dans lesquelles ils sont appelés à se produire : une scène plus vaste, des concurrents plus nombreux, plus habiles et plus forts, la lutte plus pressante et plus vive, le succès plus difficile et plus nécessaire. La grandeur des intérêts, l'âpreté des besoins, l'énergie des passions, nés du rapprochement et du choc incessant des positions, des caractères et des sentiments: tout, jusqu'à la multiplicité et à la complication des relations inhérentes à la vie sociale, concourt à surexciter et à fausser des tendances déjà si puissantes par elles-mêmes. Ainsi l'émulation dégénère aisément en rivalité, en hostilité sourde, en jalousie et en haine ; toutes les folies et les fureurs de l'ambition prendront leur source dans un désir immodéré de supériorité et de domination ; la supériorité deviendra arrogante, la domination vexatoire, brutale, cruelle. L'instinct de possession conduira à la rapacité et à l'avarice.

2° INCLINATIONS INTELLECTUELLES DISPOSANT A LA VIE SOCIALE. — Signalons d'adord les instincts corrélatifs de *véracité* et de *crédulité,* qui assurent la bonne foi et la confiance mutuelles, loi première des relations sociales et leur première garantie. Quelles relations asseoir, en effet, sur la défiance et le mensonge ? Qu'attendre d'un échange de paroles trompeuses et suspectes ? Quel fonds faire sur des engagements que le cœur dément peut-être ? Quel plaisir même trouver dans un commerce de sentiments et de pensées dont le prix et le charme sont infinis lorsqu'il procède de l'abandon, du don des esprits et des âmes,

mais qui, mensonger, attriste, irrite et décourage? De l'instinct de véracité dérivent nombre d'inclinations secondaires, telles que la sincérité, la loyauté, la franchise, sur lesquelles repose la sécurité des relations sociales.

Mentionnons encore la *tendance expressive,* si nettement accusée déjà chez une foule d'espèces que leur organisation et leurs instincts destinent à vivre en société. Le plaisir que l'homme prend à manifester par des mouvements, par son extérieur, sa mise et sa parure, comme par des sons, par le chant ou la danse, les sentiments qu'il éprouve, ainsi que celui qu'il trouve à être témoin d'une manifestation analogue des sentiments des autres, est un nouvel indice de sa destination sociale. Ce plaisir, il a besoin de ses semblables pour le goûter; il cherchera dès lors à se rapprocher d'eux, et le partage d'une même jouissance, fréquemment renouvelée et toujours aussi vivement ressentie, sera entre eux et lui un lien de plus.

Ajoutons l'*instinct d'imitation,* point de départ inaperçu d'une foule de démarches et de progrès, dès la première enfance, et puissant lien social aussi. Le plaisir que l'enfant trouve à imiter, la facilité avec laquelle il y réussit, fortifient singulièrement chez lui cette disposition native : en imitant sans effort et avec un succès croissant les personnes qui l'entourent (au début même, les êtres dans la familiarité desquels il est élevé), en reproduisant leurs paroles, leur accent, leurs démarches, leurs gestes, leurs actions et jusqu'à l'expression de leur physionomie, il s'imprègne insensiblement de leurs sentiments et de leurs pensées, s'assimile à eux dans le bien comme dans le mal : comment alors, devenu à ce point semblable à eux, ne leur serait-il point attaché? La conformité des habitudes conduit à celle des goûts et en quelque degré à celle des aptitudes : de là des sympathies ignorées, mais puissantes, assez, quelquefois, pour atténuer le contraste des caractères et des âges, prévenir les antagonismes, rapprocher des natures et des situations en apparence incompatibles.

3° Inclinations affectives déterminant la vie sociale. — Plaçons au premier rang l'*instinct de sociabilité.* L'homme — tous les êtres, il semble, en raison de leur intelligence — a horreur de la solitude. Quelle que soit l'origine ou la cause de ce sentiment : vague effroi de dangers inconnus, conscience de sa faiblesse et de son néant, en présence de ces abîmes de l'espace et du temps dont le sentiment l'accable, des forces de la nature auxquelles il se voit livré sans défense, lassitude de lui-même, vide de son âme et de sa pensée, besoin d'épancher sur d'autres créatures ces trésors de tendresse dont son cœur surabonde, de s'attacher à un être qui comprenne ses soins, réponde à son amour, et dont la vie se confonde avec la sienne, — toujours est-il que, parmi tant d'inclinations profondes et indestructibles de la nature

humaine, nulle n'est plus impérieuse, plus vivace, et ne dispose plus directement les hommes à nouer ces relations sympathiques et bienveillantes qui sont l'âme de la vie sociale.

A cette tendance fondamentale ajoutons trois sentiments dans lesquels se résument toutes les puissances affectives de notre nature, et qui, avivés et confondus dans un sentiment unique, constituent l'amour, c'est-à-dire l'expression la plus haute et le suprême effort de la sensibilité humaine. Ce sont : la *sympathie,* qui nous fait partager les joies et les peines d'autrui, et, en général, rapproche les égaux et les semblables ; la *bienveillance,* qui rapproche le supérieur de son inférieur, à quelque titre d'ailleurs qu'il soit tel par rapport à lui ; le *respect,* enfin, qui rapproche l'inférieur de son supérieur. La bienveillance s'inspire habituellement d'une supériorité de force ou d'autorité, le respect d'une supériorité morale. Mais, originairement, toute supériorité, réelle ou de convention, de force, d'adresse, de beauté ou de condition, de fortune, par exemple, comporte ces sentiments. Il est aisé de voir qu'ils entrent pour une part plus ou moins considérable dans toutes les affections, depuis celles de la famille jusqu'à celles qui ont pour objet des êtres collectifs ou abstraits comme la patrie, ou un pur idéal comme le bien et le beau. Que de degrés d'ailleurs dans ces sentiments ! La sympathie peut aller jusqu'à l'amour, le respect jusqu'à la vénération, la bienveillance jusqu'à la bonté.

4° Inclinations résultant de la vie sociale et ayant pour objet des jouissances d'opinion. — Il nous reste à mentionner une classe d'inclinations dont le rôle est des plus importants dans la vie sociale, bien qu'elles ne puissent être considérées comme primitives. Nous les caractériserons d'un mot : elles ont pour objet des jouissances d'opinion. Soit sympathie pour nos semblables ou déférence pour leur jugement, soit que l'instinct d'émulation nous porte à rechercher sur ce point encore une supériorité glorieuse ou du moins une égalité honorable, nous tenons à ce que l'opinion des autres nous soit favorable, à avoir une opinion favorable de nous-mêmes. De cette tendance fondamentale à obtenir l'*approbation* d'autrui dérivent le désir de la louange, celui de l'admiration, celui de l'estime et de la considération ; de là le sentiment de l'honneur, l'amour-propre, qui recherche tout à la fois la supériorité et la louange ; le respect humain, qui est une crainte du blâme d'autrui, que ce blâme soit fondé ou non. Le principe et les effets de ces diverses inclinations sont éminemment favorables à la vie sociale : elles tendent à rapprocher les hommes, à constituer et à maintenir dans une sphère plus élevée, où n'ont accès ni les passions, ni les intérêts qui ailleurs les divisent, une certaine communauté d'opinions, de vues, d'efforts ; à entretenir enfin une émulation profitable à tous. Il n'en est point ainsi des inclinations qui ont leur principe

dans une jouissance égoïste de l'approbation d'autrui ou de sa propre approbation: la société n'a rien à gagner, elle a tout à perdre, avec la vanité, la fierté, l'orgueil, qui procèdent d'une estime immodérée de soi-même, d'une complaisance sans bornes pour soi-même, injustes et injurieuses pour autrui.

III. — Inclinations relatives à la vie morale

Il connaîtrait bien mal la nature humaine celui qui prétendrait clore ici la longue liste des tendances qui en révèlent les besoins et les aptitudes natives; il en ignorerait les plus nobles, les vitales parties. C'est alors que l'homme aurait vraiment sujet de pleurer sa misère, si, tandis que sa pensée s'élève si haut, son cœur ne battait que pour de terrestres amours. Trois inclinations fondamentales résument ces besoins, ces aspirations supérieures de notre âme: *attrait pour la vérité, pour le bien, pour le beau.* Toute intelligence humaine subit le charme, l'ascendant souverain de ce triple idéal, principe de toute dignité et de toute grandeur morale. Tel nie ou dédaigne la science, rit de l'art, blasphème la vertu, qui sentirait cependant le vide de sa vie et le néant de son bonheur, si toute vérité, toute beauté et tout bien s'étaient retirés de lui. Le *sentiment religieux,* par son objet, doit être rattaché à ces mêmes tendances, Dieu étant le principe, en un sens, de toute vérité, de toute beauté, de tout bien, ou plutôt la vérité, la beauté et le bien ayant en lui leur suprême réalité.

Doctrines qui ont méconnu quelques-unes de ces tendances. — Telles sont les tendances fondamentales, de l'équilibre et de la satisfaction intégrale desquelles dépendent tout l'ordre et tous les biens de la vie. Toute doctrine donc qui méconnaît ou sacrifie l'une ou l'autre compromet cet ordre et ces biens; en même temps qu'elle mutile l'âme humaine, elle fausse la direction normale de ses facultés; ce qu'elle cherche à gagner d'un côté, elle le perd sûrement d'un autre. L'histoire nous en fournit plus d'un exemple. C'est le mysticisme, qui, en absorbant la pensée et la vie dans le repos du pur amour divin, méconnaît tout à la fois le besoin d'activité, condition de la vertu; celui du bonheur, par des satisfactions personnelles; celui, enfin, de s'intéresser autour de soi à d'autres êtres qui rendent amour pour amour. C'est le stoïcisme, qui, sacrifiant le cœur à la volonté, le bonheur à la vertu, mutile, lui aussi, l'âme et la vie, et substitue l'orgueil à l'égoïsme. C'est l'ascétisme, qui, en haine et au mépris de la nature, tourmente le corps pour affranchir l'âme, méconnaissant en lui l'instrument de son activité comme la condition de son existence

terrestre. C'est l'épicurisme enfin, qui, érigeant le plaisir en bien suprême, fait des passions l'unique ressort de son activité et ravale l'homme jusqu'à la brute.

Origine probable de ces diverses tendances. — Les tendances que nous venons d'énumérer et que, afin de marquer à quel point elles sont inhérentes à notre nature plus encore que pour nous conformer à l'usage, nous avons dites instinctives, le sont-elles, à proprement parler? Se retrouvent-elles identiquement chez tous les membres de la famille humaine? Leur origine est-elle à ce point mystérieuse que, pour en rendre compte, force nous soit de recourir à une disposition première de la sagesse créatrice? Sur ces deux points, le doute est permis; contrairement à l'opinion commune, nous inclinerions plutôt pour la négative. Tout d'abord, il est évident qu'elles ne sont pas également prononcées, également énergiques chez tous les individus; il est même des races, des sociétés, chez lesquelles telle ou telle semblent faire absolument défaut: non que l'éducation soit impuissante à les leur communiquer; mais dès lors l'analogie autorise à se demander si d'autres ne proviendraient pas d'habitudes acquises, fortifiées par l'hérédité, plutôt que d'une impulsion directe de la nature. Et ce qui appuie cette manière de voir, c'est que ces tendances, pour la plupart, loin d'être comme des germes déposés en nous dès l'origine et destinés à éclore ultérieurement, résultent assez manifestement de la possession seule de nos facultés et des conditions dans lesquelles elles se trouvent appelées à se déployer. C'est ce que nous allons expliquer par quelques exemples.

L'instinct de conservation, le désir instinctif du bonheur, ne sont rien moins qu'instinctifs. Qu'un être sensible, et qui, comme tel, jouit de la vie; intelligent, et qui, par conséquent, sait que ce premier bien est la condition de tous les autres, y attache un prix infini; qu'un être qui se sent exister, et qui jouit d'exister, ait horreur de son propre anéantissement, il n'y a rien là que de naturel et d'inévitable; le contraire seul serait inexplicable. A quoi bon dès lors se réclamer de l'instinct? Nous apportons en naissant certaines facultés, lesquelles comportent des aptitudes multiples; leur exercice est une source de jouissances, ou, si l'on veut, elles souffrent, nous font souffrir de leur inaction, parce qu'elles tendent à l'action, parce qu'elles réclament le développement qu'elles comportent et pour lequel sans doute elles nous sont données: faits pour sentir, pour penser, pour vouloir, nous en éprouvons le besoin et le désir: en cela rien que de naturel. Éprouvant le besoin et le désir de penser et d'agir, toute manière de penser et d'agir nous agrée, en raison même de sa facilité; or l'imitation en est une, et la plus simple, du moment que la souplesse de nos organes se prête à l'imitation des objets qui nous frappent: faut-il pour cela parler d'in-

stinct? De même s'affranchir, dominer, posséder, sont pour la volonté des manières de s'exercer et de jouir d'elle-même: quoi d'étonnant dès lors que nous en ayons le besoin et le désir? On le voit, à mesure que nous poursuivons cette analyse, l'instinct se dérobe pour faire place à des couvenances naturelles. Étant données nos facultés avec leur principales aptitudes, et le milieu avec ses ressources et ses obstacles, dans lequel elles sont appelées à se déployer, tout s'explique ; et à plus forte raison les inclinations morales, celles qui ont pour objet le bien, le beau, le vrai: comment n'agréeraient-ils pas à notre raison et ne toucheraient-ils pas notre cœur? Comment, une fois entrevus, pourrions-nous nous en désintéresser, et, infiniment aimables par eux-mêmes, comment n'éveilleraient-ils point en nous d'ineffables et indéfectibles amours?

Les faits élémentaires de la sensibilité, selon Jouffroy.— Jouffroy a présenté, des faits élémentaires de la sensibilité morale, une théorie ingénieuse, mais arbitraire, qui mérite d'être examinée. Ces faits, il les réduit à la joie et la peine, à l'amour et à la haine, au désir et à l'aversion. Il les explique en les rapprochant par analogie des phénomènes physiques de la dilatation et de la contraction, de l'expansion et de la concentration, de l'attraction et de la répulsion. Laissons ces images. Le point essentiel, c'est que Jouffroy fait naître l'amour et la haine de la joie et de la peine, puis le désir et l'aversion de l'amour et de la haine. Or le progrès que voit Jouffroy de l'amour au désir n'existe pas.

Le désir est un mouvement accidentel, momentané, capricieux, de l'âme vers un objet. L'amour est un sentiment profond, durable ; donc l'amour est supérieur au désir, et on peut désirer sans aimer. Puis il y a un amour de repos et de complaisance, lorsque l'âme s'est unie à l'objet qui est son bien, et un tel état exclut le désir. En un sens cependant, qui n'est pas celui de Jouffroy, l'amour précède le désir et en est le principe. C'est parce que nous nous aimons nous-mêmes que nous désirons tout ce qui peut servir à notre bonheur; c'est parce que nous aimons nos semblables, que nous désirons aussi pour eux ce qui peut contribuer à les rendre heureux.

SECONDE PARTIE

L'INTELLIGENCE

CHAPITRE IX

DE L'INTELLIGENCE. — THÉORIE DES FONCTIONS INTELLECTUELLES

I. — De l'intelligence

L'intelligence est la faculté de penser. Or penser est une idée simple, irréductible et par conséquent indéfinissable. En vain l'on dira que, lorsque l'âme veut, elle a l'initiative de ses modifications ; que, lorsqu'elle sent, celles-ci lui viennent du dehors, mais ne ressemblent en rien aux objets qui les causent ; que, lorsqu'elle pense, elles sont tout à la fois l'effet et l'image des objets, que la pensée est l'acte de l'esprit entrant en rapport avec les choses, se les appropriant ou s'identifiant à elles. Quelle que soit la justesse de ces distinctions, le simple mot de penser éveille une idée plus nette que ces abstractions ou ces images. Renonçons donc à définir l'intelligence. On dit aussi qu'elle est la faculté de connaître et de comprendre ; mieux vaut dire de penser, car penser est plus général : on pense déjà avant d'avoir compris, de connaître par conséquent ; on pense lorsqu'on imagine, et la connaissance n'y est point en question.

On donne quelquefois à l'intelligence les noms d'*entendement* ou de *raison,* mais l'emploi de ces mots n'est pas indifférent. L'entendement n'est que l'intelligence en tant que faculté de connaître et de juger ; la raison n'en est qu'une fonction spéciale et la plus élevée.

Caractères de l'intelligence. — Les caractères de l'intelligence, considérée exclusivement comme faculté de connaître, ayant été déjà indiqués, il suffira de les rappeler.

1° Elle est FATALE, puisqu'il ne dépend pas de nous de comprendre la vérité autrement qu'elle n'est, ou du moins nous apparaît. De là l'erreur de Descartes, rapportant le jugement à la volonté.

2° CONSTANTE. La vérité étant identique à elle-même, la même pour toutes les intelligences, et pour chacune en quelque circonstance qu'elle s'y applique, la connaissance de la vérité aussi ne saurait varier.

De là l'accord de toutes les intelligences en présence des mêmes vérités, qu'il s'agisse de faits à constater, de principes à reconnaître, de conséquences à en déduire. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici des objections du scepticisme, les divergences et les contradictions des opinions humaines, dont il argue contre l'intelligence et contre la vérité, ne prouvant qu'une chose, c'est que ces opinions sont erronées. La science, comme la vérité, est une, identique pour tous; et lorsque, dégagé de tout préjugé, en garde contre toute cause d'erreur, l'esprit sait atteindre la vérité, la connaissance qu'il en obtient est telle, qu'elle rallie toutes les intelligences éclairées.

3° Impersonnelle. La vérité étant l'objet et comme le patrimoine commun de toutes les intelligences, nulle n'en ayant le dépôt ou le privilége exclusif, l'intelligence, à ce point de vue spécial, peut être dite aussi impersonnelle, supérieure à l'esprit qui en use, et indépendante de la personne à laquelle elle impose ses appréciations, ses principes et leurs conséquences. Ces principes, en effet, ils sont les mêmes pour toute intelligence humaine ; ils fournissent à tous mêmes points de vue pour envisager les choses, mêmes règles pour en juger.

4° Objective enfin, puisque la vérité est l'objet propre de l'intelligence, et, d'une manière plus générale, parce que penser implique cette dualité d'un sujet pensant et d'un objet pensé. Alors même que notre pensée est sans valeur du point de vue de la réalité, et sans vérité, fiction vaine, bizarre caprice de l'imagination, elle ne nous propose pas moins un objet ; elle nous met nécessairement en présence de quelque chose de distinct de nous-mêmes qui le concevons, cela même fût-il en nous, ne fût-ce que notre plaisir ou notre douleur reconnus de nous et pensés par nous. En un mot, penser, c'est penser quelque chose.

Ce dernier caractère explique les trois autres. C'est parce que l'intelligence a nécessairement un objet, lequel est essentiellement la vérité, qu'elle est fatale, constante, impersonnelle. Qu'il n'y ait plus de vérité, et nos jugements ne seront plus que les caprices de notre pensée; ils n'auront plus de constant que leur inconstance même, et ils seront une œuvre éminemment personnelle.

Restriction au sujet de ces caractères.— Mais ces caractères, qui appartiennent à l'intelligence en tant que faculté de connaître, ne sauraient lui être attribués à d'autres points de vue. Ainsi, en un sens, elle n'est ni fatale, ni constante, ni impersonnelle : n'est-elle pas en de certains moments, et plus encore que la sensibilité, sous la dépendance et à la disposition de la volonté, qui concourt à ses opérations, la fait servir à ses fins, même les moins légitimes, jusqu'à la fausser et à la corrompre, au point de lui faire trahir la vérité pour flatter nos

secrets désirs, dont nos vues, nos appréciations, notre prétendu savoir, ne sont trop souvent qu'un écho complaisant ? Ne varie-t-elle pas aussi avec les individus et les circonstances, puisque nos diverses facultés intellectuelles, mémoire, imagination, etc., n'ont ni chez tous, ni en chacun, toujours même force et même activité ? Enfin, liée comme elle l'est à notre constitution propre, ne peut-elle pas justement être dite personnelle ?

5° Progressive. Nous avons déjà reconnu que l'intelligence est progressive d'elle-même ; elle l'est dans son produit, son contenu pourrait-on dire, c'est-à-dire quant à nos idées et nos connaissances, qui se multiplient et gagnent constamment en exactitude, en précision, en profondeur. Elle l'est en elle-même, dans ses diverses puissances, qui, elles aussi, se fortifient et se développent par l'exercice et la culture ; ainsi, à ce double point de vue, il y a un abîme entre l'enfant et l'homme mûr, entre le sauvage et l'homme civilisé.

Sa double fonction. — On peut assigner à l'intelligence une double fonction : d'abord et surtout, c'est de connaître la vérité, c'est ensuite d'utiliser les connaissances acquises, de les appliquer aux besoins de la vie, de les faire servir à notre utilité ou à notre agrément. Il est à remarquer qu'en tant qu'elle recherche la vérité, l'intelligence remonte des effets aux causes ou descend des principes aux conséquences, et qu'au contraire, lorsqu'elle applique pour l'utilité ou le plaisir les connaissances acquises, son rôle habituel est de nous proposer une fin et de nous fournir des moyens pour l'atteindre.

II. — Classification ordinaire des facultés intellectuelles

Du point de vue de l'idée. – L'intelligence comprend un grand nombre de fonctions ou pouvoirs secondaires. On peut les classer à divers points de vue. En les rapportant à l'idée, on distingue :

1° Facultés d'acquisition : perception externe, conscience, raison ;

2° Facultés d'élaboration : attention, comparaison, abstraction et généralisation ;

3° Facultés de coordination, ou réflexion : jugement et raisonnement ;

4° Faculté de production spontanée : imagination ;

5° Faculté de reproduction : mémoire ;

6° Faculté d'expression : langage.

Critique de cette classification.— Cette classification séduit au premier abord : elle est claire, complète, méthodique. Les cadres en sont nettement tracés ; ils sont assez nombreux pour que toutes les fonctions intellectuelles y aient leur place ; enfin, grâce au double rap-

port qu'ils soutiennent, entre eux d'abord, puis avec la conception fondamentale qui sert de principe à la classification, et dont ils marquent les principaux développements, celle-ci constitue un système harmonieux et simple. Ce sont là des avantages appréciables sans doute et qui, à ne voir les choses que par le dehors, peuvent faire illusion; mais il est facile de s'apercevoir qu'ils ne sont pas obtenus dans la forme sans dommage pour le fond. Et, d'abord, rien ne justifie ce rôle prépondérant attribué à l'idée. Que le logicien, qui ne connaît que les actes de l'esprit, mais n'a point à s'occuper de l'esprit lui-même, frappé de ce fait que, l'idée étant l'élément dernier de la pensée, toute pensée, tout jugement, tout raisonnement se réduit à un enchaînement d'idées, se préoccupe avant tout de l'idée, subordonne tout à l'idée comme il explique tout avec elle: il le peut, il le doit. Mais tout autre est le point de vue du psychologue. Ayant pour objet l'esprit lui-même, non la pensée qui est son œuvre, c'est exclusivement à la nature et au rôle des fonctions intellectuelles qu'il doit s'attacher pour les classer; c'est, pour employer un langage qui a ici sa convenance, c'est l'organisme, c'est le mécanisme intellectuel dont il doit reconnaître et distinguer les appareils constitutifs et les mouvements primordiaux; mais il n'a pas à se préoccuper du travail effectué, des effets produits. Or, à ce point de vue profond, que vaut l'idée, simple produit de l'activité intellectuelle comme le jugement et le raisonnement, et quelle suprématie peut avoir sur les autres la fonction spéciale, à supposer qu'elle existe, qui préside à son acquisition ? Le jugement lui-même, à le prendre dans son sens originel, dans le sens élevé de discernement du vrai et du faux, n'a-t-il pas un rôle bien autrement capital? N'est-il pas l'une des fonctions essentielles, disons mieux, la fonction vitale de l'organisme intellectuel ? Est-ce donc sur des idées qu'opèrent la mémoire et l'imagination ? N'existent-elles pas, ne s'exercent-elles pas, et même avec une singulière énergie, chez des êtres que l'état rudimentaire ou l'affaiblissement de leur intelligence rend vraisemblablement incapables de se former ou de combiner des idées? Ce n'est qu'abusivement, et en y introduisant des cadres qu'à vrai dire elle ne comporte pas, qu'on a pu admettre à figurer dans la classification toutes les fonctions intellectuelles. Ajoutons que plus d'une y occupe une place inattendue, comme l'attention et la comparaison, qui y sont affectées à l'élaboration des idées, tandis qu'elles ont le plus souvent pour but et pour résultat de conduire au jugement; ou même n'a aucun droit à y figurer, comme cette faculté du langage qui, en réalité, n'en est pas une.

III. — Classification et théorie des fonctions intellectuelles

Essayons donc, en nous reportant au point de vue qui doit ici prévaloir, à l'exclusion de tout autre, c'est-à-dire en tenant compte seulement de la nature et du rôle des fonctions intellectuelles, d'en présenter une classification exacte et précise, et, s'il est possible, une théorie rigoureuse.

Nous considérerons successivement : 1° les actes ou opérations de l'esprit, ce que nous appellerions volontiers le mécanisme intellectuel; 2° ses facultés, ou l'organisme intellectuel ; 3° l'usage de ces diverses fonctions; 4° les modes de la pensée.

1° Opérations intellectuelles. — Sous ce nom d'opérations intellectuelles, nous réunissons un premier groupe de fonctions nettement distinctes des facultés proprement dites; ce sont : l'*attention,* l'*abstraction,* la *généralisation,* la *comparaison,* le *jugement* et le *raisonnement.* On peut en étudier le type dans l'attention, la première et la plus simple de toutes. C'est par elles que l'esprit exerce son activité propre, dont elles constituent les modes élémentaires ; il en a l'initiative et en dispose; leur efficacité et leurs progrès, bien que présupposant certaines aptitudes et qualités natives, au défaut desquelles ses forces s'épuiseraient dans une agitation stérile, dépendent en grande partie de ses efforts. Enfin elles n'ont pas d'objet déterminé, les objets quelconques de la pensée pouvant également donner lieu à des actes d'attention, de comparaison, etc. En résumé, c'est l'esprit qui, de son propre mouvement, est attentif, compare, juge, etc. Ce travail est son œuvre propre, quelque besoin qu'il ait d'ailleurs et quelques avantages qu'il retire, pour l'exécuter heureusement, des facultés et des aptitudes qu'il tient de la nature. C'est donc se méprendre complétement que de considérer comme des facultés et de rapporter à autant d'aptitudes spéciales, naturellement inhérentes à notre intelligence, des procédés, des démarches plus ou moins compliquées et laborieuses, auxquelles l'esprit s'assujettit de lui-même, pour faire de ses forces l'emploi le plus efficace et imprimer à son activité la direction la plus utile.

2° Facultés intellectuelles. — Il en est tout autrement des facultés : celles-ci sont des aptitudes, des pouvoirs que notre intelligence tient de sa nature même. Ce sont non plus les mouvements, mais les rouages de la machine, et, pour nous servir d'une expression déjà employée, les appareils constitutifs de l'organisme intellectuel, en même temps que ses fonctions essentielles. Elles se partagent naturellement en deux groupes :

1° Facultés spontanées. — Sous ce titre nous comprenons deux

facultés, au développement et à l'exercice desquelles la nature préside directement : la *mémoire,* qui nous rattache au passé, et l'*imagination,* qui, mettant à profit les matériaux accumulés par la mémoire, en compose des objets nouveaux et, ainsi, substitue à la réalité comme une réalité fictive qui parle à nos sens, il nous le semble du moins, et nous émeut presque à l'égal de la première. Facultés originales et vraiment naturelles de notre intelligence, elles préexistent à leur propre exercice, à titre de virtualités ou d'énergies, de forces à l'état latent. En outre, leur activité est toute spontanée; la nature, qui nous les dispense, mesure leur puissance et règle elle-même leur action. Elles sont et restent à peu de chose près ce qu'elle les a faites.

2° Facultés cognitives. — Sous le nom significatif d'entendement, nous comprenons des facultés d'ordre supérieur, ayant pour fin la connaissance et pour objet la vérité, dont l'imagination n'a pas souci et dont la mémoire, réduite à elle-même, n'est pas apte à juger. Or notre intelligence est en rapport avec le monde extérieur, avec nous-mêmes, avec ce qu'on appelle le monde intelligible ou métaphysique, cet objet suprême de la pensée, ces hautes et essentielles vérités qu'elle est réduite à concevoir d'elle-même, ne pouvant les demander à l'expérience, qui n'a de prise que sur les réalités changeantes et périssables. C'est bien à ce triple objet que peut s'appliquer et que s'applique nécessairement la connaissance humaine; de là trois facultés correspondantes : *perception externe* ou sensible, *perception interne* ou de conscience, et *raison*. Ces trois facultés ne diffèrent pas seulement de la mémoire et de l'imagination en tant que facultés cognitives, elles s'en distinguent encore par leur développement. Elles n'existent originairement qu'à titre de possibilités; elles se constituent graduellement, par les efforts mêmes que fait l'esprit pour prendre possession de leur objet, par les découvertes que le temps amène dans ce triple domaine de son activité, par l'accroissement de lumières, de puissance, de portée, dont il est redevable à ces efforts et à ces progrès. La raison, à cet égard, n'est pas plus favorisée que la double perception. Ainsi s'opère le développement de ces trois facultés, non par l'action d'un principe originel, inhérent à chacune d'elles, mais comme un effet du travail de l'esprit lui-même, faisant effort pour s'ouvrir une issue sur le triple objet qui se propose à lui, et déployant son activité dans autant de directions spéciales. Au fond, elles sont donc plus nominales que réelles, et répondent simplement à une division toute naturelle du travail intellectuel, fondée sur la distinction des objets auxquels il s'applique.

Est-ce à dire que ce travail, à le supposer bien fait, s'explique par le seul effort de l'esprit; que celui-ci n'ait qu'à chercher la vérité pour la découvrir, qu'à vouloir comprendre et connaître, pour comprendre et connaître en effet ? Il s'en faut bien : son activité peut être stérile aussi

bien que féconde, et par conséquent c'est dans une fonction nouvelle de l'entendement, la plus générale et la plus profonde, qu'il faut chercher tout à la fois la raison de ce pouvoir de connaître qu'il possède incontestablement, comme celle de l'efficacité des fonctions entre lesquelles il se partage. Cette fonction fondamentale n'est autre que le pouvoir mystérieux qu'a notre intelligence de se mettre et de se maintenir en rapport avec la vérité. Cette aptitude naturelle à discerner le vrai du faux, à voir et à bien voir par les yeux de l'esprit, de quelque nom qu'on l'appelle, bon sens, jugement, raison, est le fait primitif, inexplicable, que tout suppose dans le jeu normal de nos facultés et sur lequel tout repose. Qu'elle s'altère ou s'amoindrisse, et leur plus grande activité, soutenue des plus énergiques efforts de la volonté, nous laisse dans une impuissance absolue de comprendre et de juger, n'aboutit qu'à nous rendre de plus en plus étrangers à tout et à nous-mêmes.

La raison spéculative, telle que nous l'avons définie, n'est elle-même que le suprême effort et comme le prolongement le plus direct de cette raison première, de ce bon sens naturel, investigateur hardi autant que juge incorruptible de la vérité. Lorsque, par delà les réalités périssables, elle nous montre les principes éternels de l'être et de la pensée; lorsqu'elle nous révèle ces hautes vérités qui seules subsistent quand tout passe, et seules nous laissent entrevoir le sens profond des choses, cette dernière et sublime leçon, n'est-ce pas le bon sens lui-même qui nous la donne ? N'est-ce pas lui qui, ne rencontrant dans les enseignements de l'expérience qu'une vérité partielle et précaire, comme les existences transitoires dans lesquelles elle réside, une vérité à laquelle il ne saurait se tenir sans déchoir, demande à ses propres méditations cette pleine lumière que la réalité lui refuse, et trouve dans sa seule énergie la force de remonter jusqu'aux sources mêmes de l'être et de la pensée ; lui qui, sur ces plus hautes cimes du monde intelligible, interdites à toute autre science, conçoit l'ambition, entrevoit la possibilité de dresser les assises d'une science dernière, le couronnement et le support de toutes les autres ?

3° **Aptitudes et qualités essentielles de l'esprit.**— La nature et le rôle des diverses fonctions intellectuelles reconnus, deux points d'importance secondaire restent à élucider : leur usage et les modes de la pensée. L'usage que fait l'esprit des ressources de toute sorte dont il dispose est nécessairement déterminé par les exigences de son travail, par les fins qu'il s'y propose. Or ces fins se réduisent à trois : comprendre, juger, combiner ou construire et inventer. Comprendre, c'est-à-dire saisir la pensée d'autrui et se l'assimiler, pénétrer les causes et la raison des choses, s'approprier les découvertes déjà faites, en faire soi-même; poser les questions et les résoudre, apercevoir le fort et le faible d'une solution donnée, trouver des preuves à l'appui

de ce qu'on avance, des objections à ce que l'on conteste. Juger, c'est-à-dire en toute chose conformer ses appréciations à la vérité, rester d'accord avec les faits dans la réalité, avec les principes là où ils doivent servir de règle; dégager le fond des choses de leurs apparences trompeuses, mettre toutes choses à leur place et leur donner leur juste prix. Combiner enfin, c'est-à-dire agencer, construire, créer, soit en des fictions dont l'imagination se fait un jeu, soit à dessein et en vue d'un résultat préconçu; alors adapter ses démarches, ses efforts, ses succès, à la fin que l'on poursuit, les coordonner par rapport à elle; varier ses moyens, multiplier ses ressources, combiner un plan, ourdir une intrigue, forcer le succès par l'adresse; mais aussi concevoir et réaliser des entreprises, des œuvres puissantes, grandes et belles; inventer dans l'industrie, créer dans les arts, suivre la nature dans ses procédés, la vaincre dans ses ouvrages. A ces fins correspondent dans l'esprit des qualités spéciales, en partie naturelles, en partie développées par l'exercice: l'*aptitude à comprendre,* ou *pénétration,* qui est le propre d'un esprit net et ouvert; la *rectitude du jugement,* et cette *sagacité inventive* qui suppose tout à la fois une imagination vive et féconde, un esprit délié, un jugement prompt et sûr. Ce sont bien là les qualités éminentes entre toutes, au défaut desquelles tout effort de la pensée serait frappé de stérilité, que toute intelligence possède à quelque degré, mais qui à un degré élevé sont le privilége des intelligences d'élite, et à un degré tout à fait supérieur semblent bien près de constituer le génie.

4. **Les modes de la pensée.**—Il nous reste à dire un mot des modes de la pensée. Elle se produit, en effet, sous deux formes très-différentes: elle est ou spontanée, ou réfléchie. Dans le premier cas, c'est la nature même qui détermine le jeu des forces intellectuelles; dans le second, c'est la volonté qui y préside, ou si l'on veut l'esprit, en entendant par ce mot l'être pensant, la personne en pleine possession d'elle-même, et à la double lumière des données de l'expérience, rendues présentes par la mémoire, et des principes de la raison; mais avant tout guidée et soutenue par cette force intérieure qui est le bon sens, et qui la met et la maintient constamment en rapport avec la vérité. De là les efforts conscients, intentionnels, fructueux, de l'esprit; de là la sûreté de ses élans, la coordination de ses démarches; de là le succès plus direct et certain de son travail, quel que soit le but qu'il se propose, qu'il s'attache à comprendre, à juger ou à combiner.

SECTION PREMIÈRE

LES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES

CHAPITRE X

ATTENTION

Nous étudierons successivement dans l'intelligence ses opérations, ses facultés, enfin les idées qui sont le produit de quelques-unes et l'objet de la plupart. Cet ordre est arbitraire sans doute, mais tout autre le serait également ; celui-ci a du moins l'avantage de tenir compte de la difficulté croissante des questions. L'étude des opérations est en effet plus facile que celle des facultés, et l'étude des idées soulève quelques-uns des problèmes les plus ardus de la métaphysique.

I. — Idée de l'attention

L'attention est la première et la plus simple des opérations intellectuelles. Toutes les autres la supposent, ou même n'en sont qu'une suite et un développement. Ainsi l'enfant est de très-bonne heure attentif, sans qu'il soit encore en état de comparer, à plus forte raison de juger et de raisonner. Cependant, du moment qu'il est capable d'attention, il ne tardera guère à comparer et, par suite, à juger et à raisonner.

Objet de l'attention. — L'attention est étymologiquement l'acte par lequel l'esprit se tend vers un objet, fait effort pour s'en saisir et s'en pénétrer, s'y concentre et s'y applique, afin d'en rendre l'impression plus vive, plus nette et plus distincte. Au début de la vie, l'attention ne porte guère que sur les objets qui frappent nos sens, ou sur les sensations elles-mêmes. Les sons, les couleurs, les formes, les mouvements des objets, voilà ce qui d'abord éveille l'attention de l'enfant, et aussi sans doute, à quelque degré, certains faits intérieurs d'un intérêt plus vif et plus immédiat, tels que ses sensations de bien-être et de malaise, et certaines sensations spéciales qui se rattachent au déplacement accidentel ou volontaire des diverses parties mobiles du corps. Mais le domaine de l'attention s'étend rapidement ensuite avec les progrès de l'expérience, et bientôt il embrasse tout ce qui, à un moment donné et à quelque titre que ce soit, peut occuper l'esprit :

sentiments, pensées, souvenirs, mouvements effectués, efforts de la volonté, travail quelconque de l'esprit ou du corps, à la condition toutefois que l'esprit y soit intéressé. De là divers noms donnés à l'attention, en rapport avec la nature de l'objet auquel elle s'attache : *observation,* quand cet objet appartient au monde sensible spécialement, mais aussi quand c'est un phénomène intérieur, et en général pour toute chose quelconque où l'esprit n'a en vue qu'une constatation de faits actuellement donnés à l'expérience ; *réflexion,* lorsqu'il est attentif à son propre travail, et que, replié sur lui-même, seul à seul avec ses pensées, il poursuit obstinément le but qu'il s'est proposé, sans se laisser détourner par aucune distraction de la tâche entreprise ; *méditation,* lorsque, renfermé en lui-même, il est plus profondément absorbé dans quelque recherche sérieuse et difficile ; *contemplation,* lorsque l'objet qu'il étudie ou qu'il considère est, par sa grandeur, son excellence et sa beauté, de nature à commander le respect, ou même qu'il éveille une vive et salutaire émotion. Le mot *application* n'emporte pas l'idée d'un objet spécial ; il sert simplement à caractériser l'effort que fait l'esprit lorsqu'il s'emploie activement à l'accomplissement d'une tâche difficile, avec le vif désir de s'en bien acquitter.

II.— Théorie de l'attention

Nature de l'attention. 1° Erreur de Condillac. — Nous avons déjà relevé, en étudiant le système des facultés de Condillac, l'erreur qui fait le fond de sa théorie de l'attention. Bien loin que l'attention ne soit qu'une sensation plus vive, perçue à l'exclusion de toute autre, nous sommes attentifs à des pensées, à des souvenirs, à tout autre chose enfin qu'à des sensations. Si vive que soit une sensation, nous pouvons d'ailleurs, non sans peine sans doute, en détourner notre attention pour la reporter sur une sensation plus faible. Ainsi le médecin, à force d'attention, réussit à percevoir des mouvements, des sons qui autrement lui échapperaient, et cela au moment même où ses autres sens, ceux mêmes peut-être du toucher et de l'ouïe, sont affectés par des impressions bien autrement fortes. Enfin, alors même que nous serions attentifs à la sensation la plus vive, autre chose serait toujours l'acte d'attention et la sensation elle-même : celle-ci passive et fatale, celle-là libre souvent, active toujours, et dans tous les cas impliquant un effort, soit de la pensée seulement, soit de l'esprit lui-même, c'est-à-dire de l'intelligence et de la volonté à la fois. Le langage lui-même, comme on l'a souvent remarqué, tient compte de cette distinction : les mots regarder, écouter, palper, en sont la preuve.

Ce qui a pu induire Condillac en erreur, c'est que, lorsque nous éprouvons une sensation vive, surtout de plaisir ou de souffrance, elle s'empare de notre attention, au point qu'il nous devient difficile quelquefois, ou même que nous nous trouvons dans l'impossibilité de l'en détourner, pour l'appliquer à un autre objet. Encore pourrait-on dire que, dans ce cas, il y a plutôt impossibilité de disposer de notre attention qu'un acte d'attention véritable, car alors nous ne faisons nullement effort pour rendre plus vive une sensation dont la vivacité déjà nous importune.

2° Erreur de Laromiguière. — Les vérités que nous venons de rappeler, Laromiguière, l'un des premiers, les a pleinement mises en lumière; il a parfaitement reconnu et montré dans l'attention l'action simultanée de l'intelligence et de la volonté. Mais alors, pourquoi la rapporter à la volonté exclusivement ? Après avoir réfuté victorieusement Condillac, n'exagère-t-il pas à son tour dans un autre sens ? L'attention implique-t-elle donc nécessairement l'initiative, tout au moins le concours de la volonté ? Ou, au contraire, est-elle possible à quelque degré, sans l'appui et contre le gré de la volonté ? Est-elle essentiellement libre ou ne l'est-elle qu'accidentellement ? Questions délicates, que Laromiguière a tranchées plutôt que résolues. Sans volonté, point d'attention, dit-il. Mais c'est précisément ce qu'il faudrait prouver. Il nous semble, au contraire, que l'effort intellectuel, qui est l'attention, peut à la rigueur se produire sans le concours et contre le gré de la volonté, à plus forte raison sans qu'elle en ait l'initiative ; que l'esprit, intéressé ou préoccupé, peut s'attacher à un objet, suivre une idée, poursuivre un travail, sans qu'elle s'y prête, malgré sa résistance même, comme d'autres fois se refuser à la suivre dans la voie où elle s'efforce de l'engager. Or parce que, dans le premier cas, l'activité, l'élan de la pensée, l'effort que fait l'esprit pour voir, pour entendre, pour comprendre, pour faire et pour bien faire ce qui l'occupe et l'intéresse, est involontaire, fatal et irrésistible, faut-il se refuser à y voir un acte d'attention ? Mais, d'autre part, quelle est donc la vertu de l'attention, si elle n'a pas le pouvoir de réveiller l'intelligence engourdie ou de l'arracher à ses préoccupations ? La volonté a-t-elle le don de suppléer à l'intelligence et de racheter à force d'énergie, de patience, de ténacité, ce qui manque à celle-ci d'ardeur et d'élan ?

3° Nature de l'attention. — A nos yeux, l'attention est précisément cette ardeur et cet élan de la pensée, condition première de ses succès ; cet effort spontané de l'esprit s'attachant à un objet qu'il se propose lui-même ou que la volonté lui impose, il n'importe, et déployant, pour s'en saisir et s'en pénétrer, toute l'énergie dont il est susceptible ; elle est enfin l'énergie intellectuelle elle-même, portée à un degré élevé, sinon toujours à son degré extrême de tension. Or cet

état peut se produire, soit sans l'aveu et contre le gré de la volonté, soit de son aveu et avec son concours plus ou moins actif, soit enfin avec son entier concours et de son plein gré, sur son initiative et sous sa direction. En d'autres termes, la volonté peut être étrangère à l'acte d'attention, s'y intéresser ou y jouer un rôle prédominant, et il n'est pas douteux qu'il sera d'autant plus sérieux et en général plus efficace, qu'elle y sera intervenue avec plus d'autorité et plus d'énergie. Sur ce point, nous sommes absolument d'accord avec Laromiguière, et nous pensons, comme lui, que l'attention n'est vraiment utile et féconde que par la coopération de l'intelligence et de la volonté, alliant, pour une tâche unique, leurs forces, leur ardeur, les ressources de toute sorte dont elles disposent, et y concourant d'un commun effort et avec une égale énergie.

Pour nous résumer, nous dirons que l'attention est essentiellement l'effort par lequel l'esprit s'applique à se mieux pénétrer de l'objet, quel qu'il soit, qui l'occupe, et, d'une manière plus générale, à bien faire ce qu'il fait, quoi qu'il fasse, — qu'il ait en vue la connaissance ou l'action; qu'il se propose de comprendre, de juger, de combiner des pensées, des démarches, des mouvements; d'exécuter un travail quelconque, le corps y fût-il intéressé et y eût-il la plus grande part ; — qu'elle implique par conséquent un certain degré de tension des forces intellectuelles, leur concentration sur un objet exclusif, l'ardeur et l'élan de la pensée soutenus (à l'état normal du moins), par l'énergie de la volonté.

Si la théorie que nous venons d'exposer est exacte, nous devons reconnaître à côté, au-dessous des deux formes généralement admises sous les noms d'attention spontanée et d'attention réfléchie, une troisième forme, plus rare et moins importante sans doute, mais non moins réelle, ces trois formes ou degrés d'attention se caractérisant par le rôle de la volonté vis-à-vis d'elles ; mais, soit qu'elle demeure étrangère à l'acte d'attention ou même s'y refuse, soit qu'elle s'y prête, soit qu'elle s'y porte d'elle-même, cet acte lui-même est en principe et reste dans tous les cas éminemment intellectuel; seulement, comme tous les actes de l'esprit et plus peut-être qu'aucun autre, il est généralement sous la dépendance et à la disposition de la volonté.

Formes de l'attention : 1° ATTENTION INVOLONTAIRE. — Tout objet susceptible de nous intéresser vivement, de nous émouvoir violemment ou profondément ; tout ce qui nous étonne, nous plaît ou nous attriste; tout ce qui éveille en nous douleur, plaisir, aversion, espoir ou crainte, peut, à un moment donné, nous préoccuper au point qu'il nous devienne impossible de penser à autre chose. En vain nous efforçons-nous de détourner nos yeux, de distraire notre pensée du spectacle, du souvenir du mal qui nous épouvante, nous désole, nous torture,

une force invincible nous attache à l'objet de notre souffrance, à notre souffrance même. Mais l'attention, sous cette forme, est presque une exception ; d'ordinaire, la volonté y est d'accord avec l'intelligence ; elles coopèrent l'une et l'autre au travail que poursuit l'esprit. C'est à ce degré plus élevé qu'elle mérite surtout d'être étudiée.

2° Attention spontanée. — L'acte d'attention, lorsque la volonté y intervient, se produit de deux manières : tantôt ce sont les objets eux-mêmes qui nous rendent attentifs, par l'intérêt qu'ils nous offrent ; tantôt, au contraire, nous sommes attentifs de notre propre mouvement, sciemment et de propos délibéré, et alors nous pouvons fixer notre attention sur l'objet le moins intéressant. Qu'un objet nouveau, extraordinaire ou seulement susceptible de nous agréer ou de nous déplaire, se présente à nous, aussitôt il appelle et captive notre attention, jusqu'au moment où un autre objet, également intéressant, s'en emparera à son tour. Un tel état intellectuel est fréquent chez tous, et constant chez l'enfant. Tourné en habitude, il deviendrait un défaut chez l'homme, puisqu'il l'empêcherait de rien approfondir. Chez l'enfant, au contraire, il a plus d'avantage que d'inconvénient, car il lui permet d'acquérir, en se jouant et sans y penser, une foule de notions, superficielles il est vrai, mais variées comme les objets qui frappent ses sens et proportionnées à son intelligence.

3° Attention réfléchie. — Chez l'homme, l'attention est tout à la fois volontaire et libre ; il en dispose pleinement; il écarte les distractions, surmonte l'ennui et la fatigue de l'étude la plus aride ou la plus difficile, impose silence à ses sens, à son imagination, à son cœur, se rend étranger et inaccessible à tout ce qui pourrait le détourner de son travail, aux besoins les plus impérieux de la vie physique, aux souffrances de l'âme et du corps, afin de concentrer toutes ses forces sur l'objet de son étude.

Erreur de D.-Stewart. — Dugald-Stewart rapporte à tort à l'attention des faits qui s'expliquent par l'habitude. La perfection des mouvements qui constituent la parole, l'écriture, le chant; le jeu du musicien, le travail de certains ouvriers, les merveilles de l'équilibre, de la prestidigitation, etc., ne sauraient s'expliquer, selon lui, que par des actes rapides et successifs d'attention. L'attention, sans doute, n'est point étrangère à ces choses, mais elle n'y joue qu'un rôle secondaire ; elle surveille et dirige d'une manière générale l'exécution du travail ; mais la précision, la justesse, la rapidité des mouvements, sont dues avant tout à l'habitude, qui seule a pu donner aux organes la souplesse et l'agilité que ces mouvements réclament : l'habitude une fois contractée, ils s'exécutent pour ainsi dire d'eux-mêmes mécaniquement, s'adaptent comme par instinct à la fin que l'esprit se propose.

III. Exercice de l'attention

Qualités de l'acte d'attention : 1° Unité.— L'acte d'attention, pour être fructueux, doit être unique, prolongé, suffisamment énergique enfin. Nous ne pouvons être, dans le même moment, sérieusement attentifs à plusieurs objets. Des actes rapides d'attention, s'appliquant successivement à des objets différents, ont pu faire croire le contraire, mais à tort. On cite des personnes dictant à la fois plusieurs lettres, des joueurs menant de front plusieurs parties ; mais ce sont là des faits exceptionnels, qui s'expliquent d'ailleurs par de rares qualités intellectuelles, une puissance de mémoire, une présence d'esprit, une sagacité peu communes, en même temps que par une extrême facilité, résultant en partie de l'habitude de ce genre de travail. Ce qui prouve qu'il nous est impossible d'être simultanément attentifs à plusieurs objets, c'est que nous ne pouvons suivre à la fois plusieurs conversations, encore moins y prendre part. Que des esprits exceptionnellement doués puissent poursuivre, grâce à des actes rapides, mais successifs, d'attention, plusieurs séries de pensées personnelles ; qu'ils puissent même, et de la même manière, adapter leurs pensées à des pensées étrangères successivement recueillies : cela se conçoit, mais non que l'on puisse tout ensemble, et dans le même instant, recueillir des pensées étrangères diverses et y adapter les siennes propres. Ce qui est plus fréquent et moins difficile, c'est, toujours grâce à des actes successifs d'attention et en mettant à profit la facilité acquise par l'habitude, de poursuivre simultanément diverses séries d'observations ou d'actions, à la condition, bien entendu, qu'aucune d'elles ne réclame une préoccupation exclusive. Ainsi il arrive à chacun de lire à haute voix ou d'écrire sous la dictée, tout en pensant à autre chose; ainsi l'expérimentateur dans son laboratoire, le commandant d'un vaisseau sur son bord, le général sur le champ de bataille, ont à embrasser d'un coup d'œil, et sur un théâtre de plus en plus étendu, un grand nombre d'objets à la fois, à prendre des résolutions soudaines, à parer à des difficultés imprévues, à pourvoir enfin, par des combinaisons multiples, aux exigences d'une situation complexe et à chaque instant modifiée.

2° Durée. — L'acte d'attention doit avoir une certaine durée, et c'est en général l'une des conditions de son efficacité. Dugald-Stewart veut qu'il soit instantané et, par conséquent, que l'attention ne puisse se passer de la mémoire. Ainsi il n'admet pas que, par l'attention seule, nous puissions prendre connaissance de la figure géométrique la plus simple : des actes d'attention successifs seraient nécessaires

pour nous en montrer les différentes parties une à une ; la mémoire, par conséquent, pour nous rappeler le résultat de chacun et relier ces parties dans une représentation totale. Il y a là exagération manifeste. La mémoire, sans doute, est l'auxiliaire nécessaire de toutes nos opérations intellectuelles, qui toutes impliquent une certaine durée; il en est de l'attention comme des autres. Dire donc que l'acte d'attention est instantané et en même temps qu'il ne porte que sur un point infiniment restreint, c'est méconnaître sa nature vraie. N'y a-t-il pas des personnes chez qui il s'effectue plus lentement que chez d'autres? Il n'en est pas moins unique pour cela.

3° Énergie. — Enfin il doit être suffisamment énergique, et c'est à ce prix surtout qu'il peut être profitable.

Défauts contraires à l'attention. — A ces conditions sont opposés trois états ou dispositions d'esprit : la distraction, la préoccupation et la paresse d'esprit. Elles sont accidentelles ou habituelles. Dans le premier cas, le travail actuel a seul à en souffrir ; mais, tournées en habitudes, elles constituent des défauts que le temps ne fait qu'aggraver, et contre lesquels il devient à la longue impossible de réagir.

1° Distraction. — La distraction consiste dans la difficulté ou l'impossibilité que l'esprit éprouve à se fixer sur un objet, des objets nouveaux s'emparant tour à tour de son attention : c'est le défaut des esprits légers; il dénote aussi peu d'empire sur soi-même en même temps qu'une intelligence superficielle.

2° Préoccupation. — La préoccupation consiste dans la difficulté ou l'impossibilité de se détourner d'un objet qui absorbe pour s'attacher à d'autres auxquels l'on voudrait ou devrait s'attacher. L'esprit est tellement captivé par le premier que, malgré ses efforts et dans les circonstances les plus diverses, il y revient constamment. Ce défaut est le propre des esprits méditatifs, qui ne voient d'intérêt que dans l'objet qui les captive ; il est la cause des inconséquences que l'on relève souvent dans le langage ou la conduite des savants et des artistes. Mais, s'il les rend incapables de s'appliquer longtemps assez fortement à quoi que ce soit en dehors de leur occupation habituelle, il n'est qu'une garantie de plus de leur succès dans celle-là; car, incessamment préoccupés d'un objet, d'une étude unique, ils l'approfondissent et y excellent d'autant.

3° Paresse d'esprit. — La paresse d'esprit peut n'être qu'accidentelle; alors elle n'est ordinairement qu'une suite de la fatigue ; mais elle est le plus souvent une disposition permanente, provenant de la nature ou de l'habitude, et, dans ce cas, elle constitue un défaut plus fâcheux que les précédents. L'esprit paresseux n'est pas, par l'effet de distractions incessamment renouvelées ou d'une préoccupation con-

stante, à chaque instant détourné de l'objet auquel il essaye de s'appliquer : il ne le perd pas de vue ; mais, faute d'énergie, il ne réussit pas à s'en saisir ni à le pénétrer. En vain il s'y attache et s'y renferme, il n'a point de prise sur lui ; comme il n'a que des velléités, mais manque de volonté, il l'oublie au moment même qu'il s'en occupe et ne réussit jamais qu'à l'effleurer. Ce défaut est celui surtout des esprits lourds et épais, des natures molles et indolentes. Les premiers, faute d'intelligence, se heurtant partout à des difficultés et ne s'intéressant à rien, reculent devant un travail aride et peut-être stérile, par ennui, dégoût ou découragement. Les autres, auxquels pour réussir il suffirait de le vouloir, préfèrent le repos à tout ; le moindre effort est pour eux une fatigue; ils n'appréhendent rien tant que d'avoir à prendre de la peine.

IV. — Rôle de l'attention

Effets de l'attention : 1° SUR LA SENSIBILITÉ. — L'influence de l'attention sur la sensibilité et l'intelligence est remarquable. Elle rend plus vifs nos sensations et nos sentiments : ainsi d'un mal léger, elle fait à la longue une souffrance intolérable. La distraction, au contraire, les affaiblit : ainsi, toute cause de distraction, lecture, travail, jeu, spectacles, voyages, adoucit les plus vives douleurs du corps et de l'âme, et parfois les fait passer inaperçues ; c'est ainsi encore que des distractions répétées triomphent des chagrins les plus profonds. Ces résultats s'expliquent aisément : l'attention, en se fixant sur notre douleur, nous rend étrangers à nos autres sensations et sentiments ; l'importance de celle-là doit donc s'en accroître. Lorsque au contraire, en même temps que cette douleur, notre âme ressent cette foule de sensations et de sentiments qui, au gré des circonstances, s'y produisent incessamment, sa part dans la conscience s'amoindrit, chaque impression tendant à se confondre et à se perdre dans l'impression totale. Il est à remarquer que, pour que la sensation s'avive, c'est sur elle que l'attention doit porter, tandis que pour le sentiment c'est sur son objet seulement. La raison en est simple : la cause du sentiment est toute morale, elle est dans notre pensée ; or notre sensibilité en subit d'autant mieux l'influence, que nous sommes moins disposés à réfléchir, que nous sommes moins de sang-froid et nous oublions davantage nous-mêmes. Mais faire effort pour nous rendre attentifs au sentiment lui-même, et sciemment, ce serait retrouver ce sang-froid, ressaisir cette possession de nous-mêmes, favorable à l'intelligence et contraire à la sensibilité. Il en est tout autrement de la sensation : son objet étant en dehors de nous et s'imposant à nous, il nous suffit d'être attentifs à

l'effet qu'il produit sur nous, c'est-à-dire à notre sensation, pour que celle-ci s'avive.

2° SUR LES ORGANES DES SENS. — Lorsque l'attention s'applique à la sensation, elle fait à nos organes un appel qui n'est point assez remarqué. Les mouvements les plus favorables à l'impression que les objets doivent faire sur eux s'y produisent spontanément : ils s'adaptent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes à leur objet. Et ces mouvements des organes de l'ouïe, de la vue, du toucher, de l'odorat même et du goût, ne sont pas seulement extérieurs et apparents : chez l'animal, par exemple, ils sont surtout internes, délicats, profonds. De là résulte, par l'effet de l'habitude, une appropriation de plus en plus complète des organes à leur destination, leurs mouvements devenant de plus en plus faciles et précis. Ainsi se perfectionnent les sens, lorsque surtout le défaut de quelques-uns ou des circonstances spéciales commandent de leur demander plus que n'exigent les besoins ordinaires de la vie. Parmi ces circonstances, signalons les exigences de certaines professions : ainsi l'oreille du musicien, la vue du marin, le toucher de certains ouvriers, acquièrent une délicatesse et une pénétration extraordinaires ; il en est de même de l'ouïe et du toucher de l'aveugle, réduit à suppléer par eux au sens qui lui manque.

3° SUR L'INTELLIGENCE. — L'influence de l'attention sur l'intelligence est double. D'abord, elle est la condition de son exercice, à plus forte raison l'est-elle de tout travail intellectuel. Nous ne faisons vite et bien ce que nous savons le mieux, pour peu que notre travail présente de difficulté, qu'au prix d'une attention vive et soutenue; elle nous coûte moins par l'effet de l'habitude, mais n'est pas moins indispensable. De là, à un moment donné, des idées plus nettes et plus exactes, des appréciations plus saines, des raisonnements plus rigoureux. Mais l'attention n'est pas seulement utile ou indispensable sur le moment même; ce n'est pas seulement à l'exercice de l'intelligence, au travail de l'esprit, au produit de ce travail, qu'elle est profitable : tournée en habitude, elle contribue directement au progrès de l'intelligence elle-même, elle est la condition de toute culture intellectuelle. Se faire de bonne heure une habitude et un besoin de l'attention, s'appliquer constamment à bien faire ce que l'on fait, quoi que l'on ait à faire, c'est travailler pour soi-même, c'est préparer, assurer le développement et le perfectionnement de toutes les facultés, de toutes les ressources intellectuelles mises en œuvre; c'est, d'une manière générale, se rendre de plus en plus apte à comprendre, à juger, à raisonner, en un mot à bien penser. A un point de vue plus particulier, s'habituer à bien faire un travail spécial, qu'il s'agisse d'une occupation manuelle, de l'exercice d'une profession, d'un art, de la pratique d'une science, c'est s'y rendre de plus en plus habile, c'est se mettre en voie d'y exceller. Il

n'est pas de difficultés, de répugnances, d'obstacles, qu'ils proviennent des choses elles-mêmes ou qu'ils résultent des dispositions premières et des défauts les plus invétérés des organes et de l'esprit, dont ne triomphe l'attention, aidée de l'habitude ; il n'y a pas de facilité, d'adresse, d'habileté, auxquelles ne puissent parvenir, grâce à elle, les natures les moins favorisées. Tout dépend du temps et de la peine ; de là des ressources, des qualités de l'esprit et du corps, des aptitudes, des talents dont le germe n'était point en nous, et dont nous ne sommes redevables qu'à nous-mêmes.

On comprend alors le sens profond de ce mot, en apparence paradoxal, de Buffon : le génie n'est qu'une longue patience. Vérité consolante, bien faite pour relever les courages et pour élever les âmes : si l'homme tenait tout de la nature, pour un seul qui aurait lieu d'être fier de ses dons, mille devraient désespérer d'eux-mêmes et de l'avenir ; mais, s'il est vrai qu'intellectuellement aussi bien que moralement, nul ne peut rien sans le travail et qu'avec lui tout soit possible, la voie est ouverte à tous et le succès est au plus méritant. Supérieur à la fortune par son courage, l'homme tient entre ses mains son sort, l'avenir; et, d'un germe qui, abandonné à lui-même, fût demeuré stérile, il voit éclore et s'épanouir, prix glorieux de son labeur, son génie, ses œuvres, la civilisation tout entière.

CHAPITRE XI

ABSTRACTION

L'abstraction est une opération intellectuelle à la fois très-simple et très-féconde, familière aux esprits les plus humbles comme aux plus cultivés, et dont l'importance ressort de ce fait, qu'elle est la condition du langage, de la réflexion et de la science. On la restreint d'ordinaire à l'acquisition des idées dites abstraites ; mais sa portée est plus étendue : elle concourt à la formation des principes et intervient dans la démonstration. Nous l'étudierons à ce triple point de vue.

I. — Le procédé

Définition de l'abstraction. — Abstraire, c'est, étymologiquement, séparer par la pensée une chose d'une autre, dont elle est en réalité inséparable; c'est ne voir dans un objet que l'une de ses qualités, à l'exclusion des autres et de l'objet lui-même, dans plusieurs objets que le rapport qui les unit; c'est enfin se représenter cette qualité, ce rapport, sans penser aux objets eux-mêmes, et comme s'il existait indépendamment d'eux. Ainsi, que je me représente la forme, la grandeur, la couleur de tel objet indépendamment de ses autres qualités et de lui-même, ou encore tel rapport entre deux ou plusieurs, rapport de situation, de mouvement, de nombre, etc., je me forme autant d'idées abstraites. L'idée concrète, au contraire, est la représentation à l'esprit de l'objet lui-même, avec toutes ses qualités.

L'abstraction n'est qu'une suite de l'attention ; que celle-ci, attirée sur un objet, s'attache à l'une de ses qualités à l'exclusion des autres et de l'objet lui-même, l'idée que l'esprit se forme ainsi est une idée abstraite.

Abstraction spontanée et réfléchie. — Comme l'attention, elle est spontanée ou réfléchie. La première a lieu toutes les fois que notre attention vient à se fixer, accidentellement même, sur telle qualité d'un objet, sur tel rapport entre plusieurs qui éveille notre intérêt. Dans ce cas nous n'avons, pour abstraire, ni initiative à prendre, ni effort à faire. La nature nous y conduit ; l'idée abstraite s'offre d'elle-même à l'esprit. C'est à ce point de vue qu'on a justement dit des sens qu'ils étaient des instruments d'abstraction. C'est qu'ils sont avant

tout des instruments d'analyse. Chacun d'eux ne saisit, des diverses qualités qui appartiennent à un même objet, que celles à la perception desquelles il est affecté ; l'idée qui s'attache à elles est donc tout abstraite. Mais il y a aussi une abstraction réfléchie : c'est lorsque l'esprit, engagé dans un ordre de recherches déterminé et travaillant en vue d'un but préconçu, néglige à dessein tout ce qui, dans l'objet dont il s'occupe, est étranger à son étude, pour s'attacher exclusivement, parmi les qualités ou les rapports qu'il y rencontre, à ceux qui l'intéressent.

L'idée abstraite et l'idée concrète. — Nous devons dès lors rejeter, comme un préjugé, l'opinion qui veut que les idées abstraites soient plus obscures et plus difficiles à concevoir que les idées concrètes. Leur formation, nous venons de le voir, n'exige le plus souvent qu'un effort d'attention, effort qui nous coûte d'autant moins, qu'au lieu de s'appliquer à tout un ensemble d'objets ou de qualités, simultanément donnés à la pensée, il ne porte que sur des points déterminés, aussi restreints, aussi peu nombreux qu'il nous convient. Quant à leur clarté, elle est en principe supérieure à celle des idées concrètes. L'idée concrète d'un objet renfermant toutes ses qualités données à nos sens, il est inévitable que tant d'éléments simultanément aperçus ne laissent dans l'esprit qu'une impression confuse; tandis que l'idée abstraite, s'appliquant à une qualité, à un rapport unique, ou du moins à un petit nombre de qualités distinctes et déjà connues, par cela même qu'elle est moins complexe que l'idée concrète et ne renferme que des éléments déterminés, doit aussi être plus nette et plus distincte. Ajoutons que l'idée concrète ne nous donne jamais qu'une connaissance incomplète de son objet, la plupart des qualités de celui-ci et les plus essentielles nous échappant, tandis que, l'idée abstraite ne renfermant que les éléments que nous y avons fait entrer et qui constituent proprement son objet, rien n'empêche qu'elle ne nous représente fidèlement et complétement celui-ci.

Formation des idées abstraites. — Indiquons rapidement les procédés qu'emploie l'esprit pour se former des idées abstraites. L'attention, nous l'avons vu, y conduit, et dans tous les cas y intervient nécessairement. Elle suffit quelquefois : c'est lorsqu'elle est naturellement éveillée sur la qualité ou le rapport auquel l'idée s'applique. Le plus souvent, elle doit s'aider de l'analyse, qui met en lumière les qualités distinctes, les parties élémentaires de l'objet complexe donné à l'observation; ou de la synthèse, qui, à l'aide d'éléments simples obtenus par des abstractions antérieures, constitue des composés, des objets complexes, également abstraits. Tantôt, enfin, la comparaison doit s'ajouter à l'attention : c'est lorsque l'abstraction porte, non plus sur les qualités d'objets isolés, mais sur les rapports des objets.

EXEMPLE EMPRUNTÉ A LA GÉOMÉTRIE. — La géométrie nous offre un exemple intéressant de la formation des idées abstraites par analyse et par synthèse. La notion de la plupart des figures qu'elle considère peut, en effet, être acquise indifféremment par l'une ou l'autre voie. On peut à volonté les concevoir comme des constructions de plus en plus complexes, que l'esprit opère de lui-même, une fois mis en possession d'un petit nombre d'éléments simples, dont les combinaisons, variées à l'infini, satisfont à toutes les conditions qu'il peut convenir au géomètre d'imaginer : ainsi le point conduit à la ligne, la ligne au plan, le plan au volume, toute figure quelconque se réduisant à une combinaison de lignes ou de plans. Mais on peut aussi employer le procédé inverse, aller du composé au simple, du concret à l'abstrait, et, par des décompositions successives, passer du volume au plan, du plan à la ligne et au point. En intéressant ainsi les sens, la vue, au travail de l'esprit, on le lui facilite dans une certaine mesure. La formation des idées de nombre, au contraire, est nécessairement synthétique; car, qu'on les compose ou qu'on les décompose, il faut toujours, pour en obtenir la série, partir de l'unité, ajoutée à elle-même ou retranchée d'une somme donnée, et, par exemple, d'une collection d'objets concrets mise sous les yeux.

Objet des idées abstraites. — L'objet de l'idée abstraite, ce sont tantôt les êtres, les substances dépouillées de leurs attributs, ou les attributs, propriétés, modes des substances, considérés indépendamment de celles-ci; tantôt les rapports des objets ; tantôt les phénomènes séparés des conditions dans lesquelles ils se produisent, ou encore les phases, les circonstances successives ou multiples d'un même fait, considérées isolément et à l'exclusion du fait lui-même ; tantôt enfin les groupes d'objets ou de faits semblables, réductibles à un même type, à une même loi, auxquels s'applique l'idée abstraite généralisée.

II.— Théorie de l'abstraction

L'idée abstraite et le mot : SERVICES RENDUS A L'ABSTRACTION PAR LE LANGAGE. — Une des questions les plus délicates que soulève l'étude de l'abstraction, et qui aujourd'hui encore partage les meilleurs esprits, est celle de la relation de l'idée abstraite au signe, au mot qui l'exprime. L'idée abstraite est-elle antérieure au mot? Est-elle possible sans lui? En est-elle inséparable au contraire, ou même ne serait-elle que le mot lui-même, ainsi qu'on l'a soutenu récemment? Tels sont les points sur lesquels nous devons maintenant nous expliquer.

Nous reconnaîtrons tout d'abord les services incontestables que le mot, que le signe, quel qu'il soit, rend à l'idée ou plutôt à l'esprit qui

la conçoit. Ces services sont au nombre de trois : le mot détache l'idée de son objet, la fixe dans la mémoire, enfin la distingue de toute autre. 1° Sans le mot, nous aurions peine à nous représenter les qualités, les rapports des choses indépendamment des choses elles-mêmes, la mémoire répugnant à séparer ce qui lui a été donné simultanément. 2° Sans lui, l'idée, confiée à la mémoire, risquerait de s'effacer ou de s'altérer, et cela en raison de sa délicatesse et de sa complexité. Le mot, plus aisément retenu, aide à la retenir à son tour; il la maintient dans le souvenir telle qu'elle y est entrée. Telle nuance délicate et fugitive, une fois saisie dans les choses, ne risque plus alors d'échapper à la pensée. D'autre part, les éléments multiples et divers qui se groupent pour former l'idée complexe, et qui souvent ne tiennent l'un à l'autre que par un fil léger, se désagrégeraient aisément; l'idée qu'ils constituent s'altérerait et se décomposerait bientôt sans le mot, qui leur est comme un centre d'attraction et un point de ralliement, l'association qui unit à lui chacun d'eux étant encore plus forte que celle qui les unit entre eux. 3° Enfin, grâce aux mots, les qualités et les rapports les plus délicats, une fois notés, coexistent sans se confondre; les idées restent distinctes dans la pensée : elles peuvent désormais se multiplier, elles n'iront pas se rejoindre les unes aux autres, protégées qu'elles sont les unes contre les autres par les mots qui les désignent; ce qui, sans eux, arriverait infailliblement, chacune tendant à se rattacher à celles avec lesquelles elle a le plus d'analogie, d'affinité pourrait-on dire, et à se combiner avec elles ou plutôt à s'y absorber.

L'idée abstraite indépendante du mot qui l'exprime. — Ce sont ces services rendus par le langage à l'abstraction, services ignorés ou méconnus dans l'école rivale, qui ont porté un grand nombre de philosophes, appartenant surtout à l'école *nominaliste,* à penser qu'elle n'est possible que par lui; de là cette thèse, émise très-anciennement déjà, reproduite successivement par Hobbes, Condillac, Dugald-Stewart, formulée à leur suite avec une grande netteté, mais avec une sorte de défiance, par Laromiguière, et soutenue avec une force et une conviction égales par Stuart-Mill, que l'idée abstraite n'est qu'un mot, un mot significatif et compris, la qualité ou le rapport, objet de l'idée abstraite, étant inséparable pour l'esprit lui-même, comme il l'est dans la réalité, des choses dans lesquelles il s'est offert à lui.

D'abord, tant s'en faut que nous ne nous formions d'idées abstraites qu'à l'aide des mots, que c'est au contraire parce qu'elles préexistent aux mots que nous avons recours ensuite à eux pour les désigner. Nous concevons primitivement l'idée ; ce n'est qu'ultérieurement que nous lui affectons un nom, un signe, pour mieux la fixer dans la mémoire.

Mais, dit-on, nous ne pouvons nous représenter telle qualité sensible,

telle couleur, indépendamment de l'objet auquel elle appartient, ou de quelque autre objet concret dans lequel nous pourrions également la remarquer. D'abord on admettra que, pour distinguer les unes des autres les diverses qualités sensibles, le son de l'odeur ou de la couleur, et les diverses couleurs entre elles, nous n'avons pas besoin de leur affecter des noms. Elles valent par elles-mêmes et pour nous, du moment que nous les avons perçues, comparées entre elles, distinguées les unes des autres, et que la mémoire ensuite remet exactement sous nos yeux les résultats de ce travail. Or un tel travail est assurément à la portée de l'enfant, alors même qu'il ne parle point encore; à plus forte raison doit-il être familier au sourd-muet. Niera-t-on qu'ils aient, faute de mots pour les désigner, l'idée de ces qualités sensibles qu'ils distinguent, reconnaissent et se rappellent aussi sûrement et aussi promptement que nous? Mais de telles idées sont, par définition, des idées abstraites, puisqu'elles ont pour objet les qualités des choses, distinguées des choses elles-mêmes et conçues indépendamment de celles-ci. La seule objection possible, et que l'on fait en effet, c'est qu'ils ne sauraient se les représenter, se les rappeler, sans se rappeler en même temps les circonstances, les choses à l'occasion desquelles ils en ont été frappés. Mais, l'objection fût-elle fondée, l'abstraction n'en serait pas moins incontestable, la distinction de la qualité et de la substance suffisant à l'assurer. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que la mémoire ou l'imagination, au lieu de servir l'esprit en ne lui présentant que l'objet de son idée, le desservirait, en compliquant sa représentation d'éléments étrangers, supports nécessaires de celui-ci dans la réalité, mais dont il n'a que faire actuellement.

Mais nous allons plus loin et nous ne craignons pas de soutenir que, dans une foule de cas, l'objection tirée de l'intervention inopportune de la mémoire et de l'imagination, dans la représentation de l'objet de l'idée abstraite, ne porte pas. Nous faisons appel à l'expérience la plus vulgaire : n'arrive-t-il pas à chacun d'être frappé de certaines qualités des corps, de certaines couleurs, au point de ne remarquer, de n'apercevoir absolument qu'elles? La mémoire alors ne nous rappellera par conséquent rien de plus; elle continuera à nous remettre sous les yeux cette couleur, distinguée de toute autre, d'autant plus nettement que l'impression aura été plus vive, et rien qu'elle, puisque nous n'aurons vu qu'elle : l'idée abstraite sera donc assurée. Or ce que la nature fait pour nous ici, nous le faisons constamment nous-mêmes par un effort de la volonté. Nous ne voyons des choses, parce que nous le voulons ainsi, que ce qui nous intéresse ou nous préoccupe, et par conséquent ensuite nous nous rappelons cela seul, et rien de plus. Que si des circonstances étrangères à l'objet de notre observation, nous ayant frappés en même temps que les choses elles-mêmes dont nous

étudions les qualités sensibles, la mémoire nous représente simultanément les unes et les autres, l'intérêt même que nous avons à ne nous rappeler que les unes, l'habitude constante d'appliquer notre attention exclusivement à celles-là, font que la mémoire elle-même se déshabitue graduellement de nous présenter les autres. Un travail, insensible pour nous, lent, mais sûrement efficace, de dissociation, s'opère dans le souvenir, travail dont le résultat final et définitivement acquis est de ne mettre sous nos yeux que ce que nous avons intérêt à voir. Tout ce que nous venons de dire des qualités sensibles s'applique également aux rapports des objets, bien qu'ici la dissociation qui doit se produire dans le souvenir, pour séparer le rapport lui-même des circonstances dans lesquelles il s'est montré, puisse être plus lente et plus difficile.

III. — Importance de l'abstraction

1. **L'abstraction condition du langage.** — L'importance de l'abstraction résulte des services qu'elle rend au langage, à la pensée, à la science. Sans abstraction, point de langage, répondant du moins à toutes les exigences de la pensée :

1° En fait, tous les mots d'une langue, sauf les noms propres, désignent des idées abstraites, et à plus forte raison les modifications de ces mots, destinées à représenter des rapports de nombre, de genre, de temps, de mode, de position, etc.

2° Et cela doit être. C'est qu'en effet le langage, étant essentiellement analytique, implique une décomposition savante, ingénieuse, délicate, de la pensée elle-même et des objets de nos pensées ; en d'autres termes, pour que l'expression de la pensée par le langage soit possible, il faut qu'elle ait été ramenée à ses éléments généraux et simples, toute pensée actuelle, la plus complexe comme la plus délicate, n'étant qu'une combinaison plus ou moins originale, plus ou moins heureuse de ceux-ci. Or ces éléments simples sont précisément ces qualités, ces rapports, ces classes auxquels les mots sont affectés.

3° Le langage enfin devant servir à l'échange des pensées, ses signes, pour être intelligibles, doivent être affectées à des idées communes. Or les idées concrètes, relatives aux objets de l'expérience individuelle, diffèrent nécessairement d'un homme à un autre, avec les conditions de cette expérience. Elles s'appliquent à des objets déterminés, perçus dans telle circonstance particulière. Les seules idées communes à tous, au contraire, ce sont les idées abstraites, qui, ayant pour objet, non plus des individus, mais des classes, des qualités, des rapports, conviennent à un grand nombre d'objets ou à tous. Dès lors, les mots qui les représentent sont intelligibles pour tous.

2. **L'abstraction condition de la pensée réfléchie.** — De même, sans l'abstraction, la pensée serait impossible. Non, sans doute, cette pensée d'ordre inférieur, superficielle, vague et lente, à laquelle l'imagination suffit, et dont les éléments ne sont que les images des objets antérieurement perçus, avec le souvenir des émotions qui s'y trouvèrent associées: — telle est d'ordinaire la pensée du rêveur, celle sans doute de l'enfant et de l'animal;—mais la pensée réfléchie, précise, exacte, approfondie, implique l'abstraction; alors même qu'elle porte sur les objets individuels, ses éléments sont toujours abstraits; c'est toujours à l'aide des idées de qualités, de rapports, de classes, antérieurement acquises, qu'elle se les représente, et, plus celles-ci seront nombreuses, nettes et délicates, mieux elles seront appropriées aux convenances de la pensée actuelle, et plus aussi la représentation de l'objet sur lequel elle porte s'offrira à notre esprit précise et rigoureuse.

Ainsi, grâce à l'abstraction, nous disposons d'idées sans nombre, toutes claires et distinctes, convenant indifféremment à une foule d'objets, répondant à tous les points de vue sous lesquels il peut nous convenir de les considérer, exprimant tout ce qui en eux est accessible à la connaissance. De là l'étendue, la profondeur et la netteté que l'abstraction donne à l'esprit; elle fait sa puissance comme elle est l'instrument de ses progrès; aussi peut-on dire qu'un homme est d'autant plus apte à connaître, à comprendre, à juger, qu'il est plus capable d'abstraire, qu'il possède plus d'idées abstraites.

3. **L'abstraction condition de la science.** — Enfin l'abstraction est la condition de la science. L'universalité des choses coexistant entre ces limites extrêmes de l'infinie grandeur et de l'infinie petitesse, apparaissant un instant pour disparaître sans retour au sein de l'éternelle durée: tel est, dans son indivisible unité, l'objet de la science. La nature d'un tel objet semble exclure jusqu'à la possibité de le connaître. Considérées dans leur ensemble, les choses sont innombrables à un moment donné. Qu'est-ce donc, si l'on tient compte de leur renouvellement incessant? Et comment alors, même dans le cercle restreint ouvert à notre expérience, espérer de connaître toutes celles avec lesquelles nous sommes en rapport? Considérée isolément, chacune d'elles est comme un monde à part, où mille autres choses se laissent entrevoir; le fond nous en est caché, et les apparences s'en modifient à chaque instant. Comment donc espérer d'en acquérir une connaissance, sinon complète, du moins exacte et suffisante? Considérée enfin par rapport aux autres, chacune a des relations avec toutes, en subit l'influence et à son tour réagit sur elles. En présence de cette multiplicité et de cette complication infinie de rapports, comment songer à les déterminer tous, comment même espérer d'en

déterminer un seul ? Comment, en effet, isoler des termes si étroitement confondus, démêler des rapports engagés à la fois dans d'autres rapports si prodigieusement compliqués ? Devant de tels obstacles, il semble que la pensée humaine eût dû s'arrêter impuissante, et renoncer dès l'abord et définitivement à une tâche tellement disproportionnée à sa faiblesse; mais elle les surmonte par l'abstraction.

Les choses sont innombrables : mais il n'est pas nécessaire de les étudier toutes pour les connaître toutes. Grâce à l'ordre qui les régit, chacune renferme toutes les propriétés caractéristiques de son genre, de son espèce. L'espèce et le genre peuvent donc être connus sûrement d'après quelques-uns seulement des individus, quelque nombreux qu'ils soient, qui en font partie. — Les phénomènes se diversifient à l'infini : mais une cause et son mode d'action, une propriété, une loi étant connus, une multitude de phénomènes, tout à la fois différents et semblables, sont par là même expliqués. — Rien ne dure; tout périt, se renouvelle brusquement ou à long terme : mais les lois de la nature sont éternelles ; mais la constitution des corps, mais les types mêmes de la vie, ne s'altèrent pas sensiblement avec le temps. — Chaque chose, avons-nous dit, est liée à toutes les autres par des relations sans nombre ; mais d'abord, parmi ces relations, il en est dont l'étude n'implique pas nécessairement celle des choses elles-mêmes ; des rapports de nombre, de forme, de mouvement, sont évidemment indépendants de la nature des objets qui les présentent. Quant aux autres, si nombreux, si complexes qu'ils soient, ils se ramènent à des rapports très-généraux et très-simples, qui se retrouvent dans une foule d'applications diverses, et en apparence étrangères les unes aux autres. — Enfin chaque chose, avons-nous dit, renferme en elle tout un monde et se prête aux recherches les plus diverses. Aussi la science ne s'attaque-t-elle pas à chaque objet en particulier, ni n'essaye-t-elle d'aborder à la fois tous les problèmes que son étude soulève. Elle divise ce travail ; autant de points de vue, d'espèces de question, autant de branches nouvelles qui grandissent successivement sur le tronc primitif, dont elles se détacheront ensuite pour constituer des sciences spéciales, poursuivant chacune leur but avec indépendance et par des procédés propres. Ainsi l'abstraction triomphe des obtacles, en apparence insurmontables, opposés par la nature des choses au génie de l'homme.

L'abstraction dans les sciences. — En principe donc, toutes les sciences sont abstraites, mais elle le sont plus ou moins ; les mathématiques le sont plus que toutes les autres, parce que leur objet est purement intelligible. Le nombre, la figure, le mouvement, tels qu'elles les conçoivent, étant en dehors de toute réalité, pour en déterminer les propriétés, elles n'ont que faire de l'expérience. Les sciences mêmes qui ont la réalité pour objet sont abstraites à certains

égards, car chacune n'étudie que quelques-unes des propriétés qui, dans les choses, sont toutes réunies et inséparables; mais elles le sont à divers degrés. Ainsi le physicien abandonne volontairement au géomètre et au chimiste la forme et la composition des substances, pour ne s'occuper que des phénomènes qui l'intéressent; et encore, poussant plus loin l'abstraction, étudie-t-il ceux-ci à part les uns les autres: dans ses recherches sur la pesanteur ou l'acoustique, fermant les yeux sur ce qui a rapport à l'électricité ou à l'optique. Le chimiste, à son tour, néglige les propriétés mathématiques ou physiques, pour se renfermer dans l'étude de la composition intime des substances, leur structure même lui restant étrangère. Le naturaliste enfin abstrait, lorsque, étudiant une espèce, un genre dans un individu, il sait faire la part de ses particularités, pour ne voir en lui que ses éléments génériques ou spécifiques. Car nous ne parlons pas de l'astronome, qui abstrait évidemment, lorsqu'il ne voit dans le ciel que des formes, des volumes, des mouvements, tout au plus des masses.

L'abstraction dans les sciences morales est encore plus nettement accusée. La logique et la métaphysique sont éminemment abstraites, à la manière et au degré des mathématiques. Les autres, n'étudiant l'homme que comme être moral, et chacune à son point de vue spécial, ignorant de lui dès lors ce que les autres en connaissent, le sont manifestement encore. L'historien, par exemple, s'attache exclusivement aux événements politiques, militaires, etc., comme si ces diverses manifestations de la vie d'un peuple n'étaient pas autant de parties solidaires d'un même tout indivisible; et encore ne fait-il pas œuvre d'abstraction lorsque, dans cet ordre restreint de faits où il lui convient de se renfermer, ne pouvant ni tout savoir, ni tout dire, il ne retient, pour les retracer, que les plus importants et les plus caractéristiques, laissant volontairement dans l'ombre les acteurs et les événements d'ordre secondaire, tout aussi réels cependant que les premiers et sans le concours desquels ceux-ci eussent été impossibles ? Ainsi la science, dans toutes ses branches, trouve dans l'abstraction la condition première de ses recherches, l'instrument le plus efficace de ses progrès.

Il nous reste à étudier le rôle de l'abstraction dans l'acquisition des principes et dans la démonstration ; à ce double point de vue encore, son importance est incontestable.

4° Rôle de l'abstraction dans l'acquisition des principes. —Distinguons d'abord des principes rationnels, nécessaires et évidents d'eux-mêmes, et des principes contingents, donnés par l'expérience. Soit cet axiome : Deux lignes droites ne peuvent se rencontrer en plus d'un point. Un enfant, l'entendant énoncer, pourra n'être point frappé de son évidence, peut-être même aura-t-il peine à l'entendre. Mais qu'on lui montre deux barreaux, deux poutres entre-croisées, il recon-

naîtra aussitôt la vérité du principe. Dans ces barreaux, il verra des lignes droites ; dans ce fait concret de leur rencontre en un point unique, il entreverra l'impossibilité abstraite de la rencontre de celles-ci en plus d'un point, et cela par la raison même qu'elles sont droites.

Ainsi donc, il suffit d'un fait particulier, d'un exemple, pour nous amener à concevoir une vérité nécessaire dont nous ne pouvions d'abord nous rendre compte. Or ce procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier à l'universel, du contingent au nécessaire, est incontestablement une abstraction, bien qu'il ait pour objet, non une idée, mais un principe. Et qu'on ne dise pas que le principe est une conséquence déduite ou induite du fait observé : d'un fait particulier et contingent, il n'y a pas de conséquence universelle et nécessaire à tirer ; outre que le principe a son évidence propre et s'impose immédiatement à l'esprit, tandis que le fait particulier n'est qu'une application du principe, et que sa vérité n'est que la conséquence de la vérité de celui-ci.

Quant aux lois ou règles empiriques, l'abstraction nous sert de même à les concevoir. Énoncez une règle grammaticale devant une personne étrangère à de telles études, elle ne vous comprendra pas au premier abord, les mots dont vous vous servez eussent-ils pour elle la même valeur que pour vous ; donnez un exemple : elle saisira la règle dans son application, du fait remontera au principe. Il y a là encore abstraction manifeste. C'est ainsi qu'à entendre parler une langue dont on n'a point étudié la grammaire, on apprend insensiblement à la parler soi-même avec une certaine correction, l'esprit se pénétrant peu à peu et comme à son insu des règles, grâce à l'application constante qui en est faite, et les appliquant à son tour sans y penser.

5° **Dans la démonstration.** — L'abstraction, enfin, intervient dans la démonstration, dans celle du moins qui s'applique à un objet idéal dont la réalisation ne saurait être qu'imparfaite. Ainsi, en géométrie, la figure mise sous les yeux ne remplit qu'approximativement les conditions proposées ; mais l'esprit, en vertu de son pouvoir d'abstraire, conçoit, à l'aide de cette image défectueuse, la construction idéale sur laquelle porte le raisonnement. De là cette conséquence, qu'il ne vaut pas seulement pour la figure particulière qu'on a sous les yeux, mais pour toute figure remplissant les mêmes conditions déterminées, et qu'ainsi sa conclusion a une portée universelle.

IV. — Dangers de l'abstraction

1° Pour le jugement. — Les services rendus par l'abstraction ne doivent pas nous faire oublier ses dangers. Le premier résulte d'une

tendance naturelle de notre esprit à attribuer aux objets de nos idées, abstraites aussi bien que concrètes, une existence propre ; à y voir des êtres, des choses en soi, alors même que ce ne sont que des qualités, des rapports, ou des types inséparables, dans la réalité, des êtres et des choses individuelles qui seuls existent substantiellement. De là le préjugé si fortement enraciné, qui prête une réalité qu'ils n'ont pas à l'étendue, au mouvement, au vrai et au faux, au beau et au laid, au bien et au mal: danger sérieux, que l'imagination vient encore aggraver. Les conceptions de l'entendement, si elles n'ont pas d'objet réel correspondant, ont du moins l'immense avantage d'être conformes aux choses. Les créations de l'imagination, au contraire, tout arbitraires, transportent notre pensée dans un monde chimérique. Ce serait donc plus qu'une erreur, ce serait folie que de leur attribuer une existence réelle. Cependant l'imagination, surtout si le cœur y trouve son compte, nous présente ses fictions d'une manière si vive que, sans la réflexion, nous les jugerions réelles. C'est elle qui, de tout temps, a divinisé et personnifié les forces de la nature, les causes inconnues de ses phénomènes, l'a peuplée d'êtres fantastiques ; c'est elle qui a transporté et consacré comme des dogmes inviolables, dans la science même, notamment dans la médecine et primitivement dans l'astronomie, des entités chimériques.

2° Pour le raisonnement. — Il n'est pas jusqu'au raisonnement et à la démonstration que l'abstraction mal entendue ne puisse compromettre. Si l'on perd de vue les choses sur lesquelles ils portent, pour ne s'attacher qu'aux idées qui les représentent, ou encore aux termes ou aux signes qui expriment ces idées, on aboutit à des conclusions excessives, erronées. Le raisonnement mathémathique lui-même, malgré sa rigueur ou plutôt par sa rigueur même, se prête à de pareils écarts. Si, en géométrie, la considération toujours présente des figures ne permet pas de perdre de vue les conditions réelles du raisonnement, en algèbre, au contraire, il n'est pas rare que la démonstration tourne au paradoxe; à plus forte raison, lorsque le raisonnement a pour objet, non plus des conceptions abstraites, mais la réalité même, les faits, les mœurs, les institutions sociales ou politiques, le danger que nous signalons est-il plus redoutable. Ce n'est que par un retour fréquent sur les choses que l'esprit peut se garder des piéges qu'il se tend à lui-même par l'excès de rigueur d'une logique inflexible, plus soucieuse de pousser droit et loin devant elle ses conclusions, que de se maintenir dans les voies de la vérité et du bon sens.

CHAPITRE XII

GÉNÉRALISATION

Idée de la généralisation. — La généralisation, au sens le plus large, est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, saisit, dans un groupe d'objets ou de faits donnés à l'observation, une manière d'être qui leur est commune, s'y attache et la conçoit indépendamment d'eux, tout en sachant très-bien qu'elle n'a pas une réalité propre, et qu'en dehors d'eux et des autres objets ou faits de même nature, dans lesquels il pourrait aussi la rencontrer, elle n'a plus d'existence que pour lui et dans sa pensée. La généralisation ainsi entendue conduit, soit à des idées, soit à des liaisons d'idées ou connaissances; conduit par exemple à concevoir un type d'après quelques-uns des individus semblables entre eux et rapprochés dans une même classe qui le reproduisent, ou à attacher un caractère, une propriété, à toute une classe d'objets ou de faits. A ce second point de vue, la généralisation se confond, soit avec l'abstraction, soit avec d'autres procédés que nous aurons à étudier ultérieurement. Nous nous conformerons à l'usage en la restreignant à la formation des idées générales.

L'idée générale et l'idée concrète. — L'idée *générale,* nous venons de le dire, est celle d'une manière d'être commune à plusieurs objets ou faits. Elle diffère donc de l'idée *concrète* par deux caractères : 1° celle-ci concerne un objet unique, dont elle est la représentation à l'esprit; au fond, elle n'est que le souvenir d'une perception antérieure, l'objet absent s'offrant à la pensée tel que l'expérience l'a faitconnaître. L'idée générale au contraire, au lieu de viser un objet unique, s'épand sur tous ceux dans lesquels a été remarquée cette manière d'être commune, s'appliquant actuellement à ceux dont le souvenir vient à se réveiller sur le moment, virtuellement aux autres, potentiellement, pourrait-on ajouter, à tous ceux dans lesquels elle pourra l'être ultérieurement. 2° D'un autre côté, elle n'a de prise sur eux que par rapport à cette manière d'être commune, qu'en tant que tous possèdent identiquement cette même propriété ou qualité, qui à vrai dire est son objet à elle. Mais, au lieu d'une seule qualité commune, ils peuvent en présenter deux, plusieurs; il peut arriver que, par l'ensemble de leurs caractères principaux, ils soient semblables entre eux, au lieu de l'être seulement par un caractère unique. Dans ce cas, l'idée générale s'applique tout à la fois et à leur type commun, à savoir à cet ensemble de caractères que tous reproduisent identi-

quement, et qui par le fait les constitue, et aux objets eux-mêmes qui se confondent avec lui ; à la condition, bien entendu, que leurs différences, s'il en existe, seront regardées comme nulles, que l'esprit les ignore ou les néglige à dessein.

L'idée générale et l'idée collective. — Il ne faut pas confondre l'idée *collective* avec l'idée *générale*. Les idées de peuple, d'armée, de forêt, sont collectives ; elles pourraient n'être pas générales, si nous ne connaissions qu'une seule armée, qu'un seul peuple, qu'une seule forêt. De même qu'une armée est une collection de soldats, une forêt une collection d'arbres, de même l'idée collective de forêt, d'armée, vise la collection même, l'ensemble des individus qui, rapprochés et réunis, constituent une forêt, une armée ; non les individus eux-mêmes, lesquels ne l'intéressent qu'à titre d'éléments ou de parties de cette totalité qui est son objet propre. Au contraire, l'idée générale d'arbre, de soldat, vise directement chacun des individus quelconques présentant les caractères qui, pour nous, constituent l'arbre et le soldat.

L'idée générale et l'idée abstraite. — Entre l'idée abstraite et l'idée générale, il y a aussi un rapport à déterminer. L'idée générale est nécessairement abstraite, puisque l'esprit, pour la former, n'a égard qu'aux propriétés communes, aux ressemblances des objets, les différences qui nécessairement existent entre eux étant négligées ou regardées comme nulles. Mais l'idée abstraite peut n'être pas générale, si la qualité, le rapport qu'elle concerne, n'a été aperçu qu'une fois. Il est vrai qu'en fait, toutes nos idées abstraites sont aussi générales, parce qu'il est inévitable que nous rencontrions en divers objets les mêmes qualités, les mêmes rapports.

Extension et compréhension. — L'idée générale peut être considérée à deux points de vue corrélatifs : 1° du point de vue des objets désignés par le mot qui l'exprime, et auxquels appartiennent les qualités dont elle est la représentation à l'esprit ; 2° du point de vue de ces qualités. En tant qu'il s'applique aux objets, le terme général employé dans une proposition y figure ordinairement comme sujet ; en tant qu'il s'applique aux qualités, c'est comme attribut. Ainsi, dans cette proposition : « L'homme est mortel », l'homme désigne tous les êtres auxquels ce nom convient ; dans celle-ci, au contraire : « Pierre est homme », homme désigne les caractères communs à tous les hommes, les traits constitutifs de la nature humaine. Le premier point de vue est dit *extension ;* le second, *compréhension*. Il est à remarquer que l'extension et la compréhension sont nécessairement en rapport inverse. Plus, en effet, l'idée générale renferme de caractères communs, plus elle se complique, et plus aussi elle se particularise ; moins nombreux alors sont les individus auxquels tous appartiennent ; en d'autres termes, plus il y a d'être et de réalité dans son objet, plus, par contre, décroît la sphère de réalisation de celui-ci, plus se resserre le cercle des exis-

tences participant de cette commune nature. Ainsi l'idée supérieure à toutes en extension, la plus générale, comme on dit en ce sens, l'idée d'être, est aussi celle dont la compréhension est la moindre, puisqu'elle ne représente et ne retient, de toutes les qualités appartenant aux objets auxquels elle s'applique, que la seule propriété d'exister ; tandis que toute autre idée générale ajoute à l'existence quelque attribut ou détermination qui restreint nécessairement le nombre des individus auxquels elle convient. Ainsi encore, dans cette série d'idées : végétal, arbre, pommier, l'extension de chacune diminue évidemment en même temps que sa compréhension augmente.

Objet et formation des idées générales. — Comme l'idée abstraite, l'idée générale a pour objet, tantôt des qualités, tantôt des rapports, tantôt des types correspondant à toute une classe d'individus; l'usage réserve le nom d'idées générales à celles qui ont pour objet les êtres, les idées de qualités et de rapports étant de préférence dites abstraites.

Il est facile, d'après ces distinctions, de se rendre compte de la formation des idées générales. Celles qui ont pour objet les êtres groupés en genres et en espèces, ou mieux leurs types génériques ou spécifiques, supposent la comparaison d'un certain nombre d'individus appartenant à ces mêmes classes. Aussi peut-on dire que la généralisation a pour condition une classification, si superficielle et arbitraire qu'elle soit, classification ici toute spontanée, à la portée de l'expérience la plus restreinte et du bon sens le plus vulgaire, telle que l'enfant commence de bonne heure à la faire, quitte à l'étendre et à l'améliorer graduellement à mesure que, connaissant plus de choses et en jugeant mieux, il aura établi entre toutes des rapports plus exacts d'après des analogies plus complètes et plus délicates. Mais il faut aussi, dans ce travail, faire la part de l'imagination, qui sert à rendre présents à l'esprit ces types qui n'ont de réalité que dans les individus, et lui permet de les concevoir indépendamment d'eux et comme s'ils comportaient une existence propre.

Les idées générales de qualités et de rapports supposent aussi la comparaison, le rapprochement des objets ou des faits où ces qualités et ces rapports ont été rencontrés. Il faut, par exemple, avoir plusieurs fois constaté le même rapport entre divers objets, pour avoir de celui-ci une idée générale. Ajoutons que certaines idées générales, celles par exemple qui ont pour objet les propriétés réelles ou supposées que la physique reconnaît à la matière, sont fournies par l'induction ; mais l'induction elle-même suppose la comparaison; elle la suit et ne fait qu'en étendre les données, les appliquer à d'autres cas réels, mais non constatés, supposés semblables aux cas observés. L'idée générale inductive ne diffère donc de l'idée comparative que par un surcroît d'extension, l'induction lui attribuant par conjecture, sous

ce rapport, tout ce qu'elle ne tient pas de la comparaison, c'est-à-dire de la seule expérience.

Idées-images et idées-types.— Les idées générales de choses, de qualités et de rapports, dont il vient d'être question, peuvent être considérées comme des représentations ou des copies de la réalité elle-même. Il en est d'autres dont l'objet est étranger et quelquefois supérieur à la réalité, type ou idéal, directement conçu par l'esprit, et que tantôt il s'applique à faire passer dans la réalité, comme tantôt il le juge absolument irréalisable. Telles sont les idées de perfection, de bien et de beau, expression la plus haute de la raison, et dont la valeur absolue et l'influence pratique sont manifestes ; celles, au contraire, d'êtres fictifs, de puissances chimériques, dont l'imagination fait tous les frais.

Élaboration de l'idée générale. – Qu'elles soient des copies ou des modèles, les idées générales n'ont dans l'esprit qu'une stabilité relative. Les traits essentiels de leur objet, une fois saisis, restent définitivement acquis ; mais sur ce fond primitif, sur ce grossier canevas, que d'accroissements successifs, de retouches imperceptibles, de changements inattendus ! Que de fois l'esprit n'y revient-il pas, remettant sur le métier son œuvre imparfaite, ajoutant, retranchant, corrigeant ! Travail de rectification d'autant plus nécessaire que l'acquisition de l'idée a été plus prompte et plus spontanée, d'autant plus rapide que la pensée a plus d'activité, et dont l'efficacité est en raison des progrès de l'expérience et de la réflexion. Qu'il y a loin de l'idée que se fait déjà l'enfant, de l'arbre, du chêne, de tel objet qu'il ne connaît que vaguement, par le dehors, par sa forme ou sa couleur, à celle qu'en aura l'homme judicieux et instruit, le savant qui en aura fait une étude approfondie ! A plus forte raison, la même idée peut-elle différer singulièrement d'nn esprit à un autre, si surtout elle n'a pas son objet dans la réalité.

Classification des idées générales. — Nous devons dire quelques mots d'une classification des idées générales qui, sous le nom de *prédicables,* a joué un grand rôle dans la philosophie scholastique, laquelle l'avait elle-même empruntée à Aristote. Il s'agit des *cinq universaux: genre, espèce, différence, propre* et *accident.* Remarquons avant tout que l'emploi de ces termes est purement relatif, la même idée pouvant être genre par rapport à une autre, espèce par rapport à une troisième. Ainsi homme, qui est genre par rapport à Européen, est espèce par rapport à animal ; de même rectangle, ou propriété d'avoir des angles droits, est différence par rapport à parallélogramme, accident par rapport à telle table particulière.

GENRE ET ESPÈCE. — Les mots *genre* et *espèce* sont diversement définis, selon que l'on se place au point de vue de la science, et plus précisément de l'histoire naturelle; à celui de l'usage, d'accord ici avec

la logique; à celui enfin de la philosophie, ou plutôt du péripatétisme. En zoologie, l'espèce est l'ensemble des êtres semblables entre eux, et pouvant provenir d'un couple unique. Le genre est la réunion des espèces qui présentent entre elles des ressemblances importantes. Au sens ordinaire de ces mots, il suffit, pour constituer l'espèce, d'un petit nombre de caractères, d'un seul, commun à plusieurs individus, profond ou superficiel, il n'importe. Et de même, pour constituer le genre, il suffit d'un caractère commun à plusieurs espèces. Dans la terminologie scholastique, qui est celle d'Aristote, l'espèce est la classe qui vient immédiatement après les individus, l'*infima species,* et le genre est la classe immédiatement supérieure à l'espèce.

Différence. — La *différence* est le caractère qui détermine l'espèce dans le genre ; ainsi à l'animalité ajoutez la raison, vous aurez l'essence et la définition de l'homme. L'essence est donc donnée, tout à la fois, et par le genre qui l'ébauche, et par la différence qui l'achève.

Propre.—Le *propre,* ou propriété, est un caractère commun à tous les individus de l'espèce, et n'appartenant qu'à eux. Il n'intervient pas, comme la différence, pour constituer l'essence ; il n'est qu'une conséquence nécessaire de celle-ci; ainsi la propriété d'avoir ses trois angles égaux à deux droits est, pour le triangle, la conséquence de sa nature ou essence.

Accident. — L'*accident* est un dernier caractère encore moins important que le propre : tandis que celui-ci est universel et nécessaire, l'accident peut n'être qu'individuel, et tout au moins il est contingent. Ainsi la qualité de philosophe dans Socrate. L'accident est, ou *inséparable,* lorsqu'il se rencontre dans tous les individus de l'espèce — la couleur noire, par exemple, chez le corbeau ; — ou *séparable,* lorsqu'il ne se rencontre que chez quelques-uns, comme la couleur noire des cheveux chez l'homme.

Ces distinctions, profondes mais subtiles, supposent que le but de la science est de déterminer l'essence des choses, et toutes se rapportent à ce point de vue. Or leur essence, à vrai dire, nous échappe. Les scholastiques, avec Aristote, appliquaient ces distinctions aux êtres plutôt qu'aux faits ; il semble en effet que la nature, ou essence, des premiers soit moins inaccessible. Leur détermination de l'essence n'en est pas moins illusoire ; prétendre la renfermer dans le genre et la différence, deux caractères qui se compléteraient pour la former, c'est méconnaître la nature vraie des choses. Des caractères nombreux au contraire, et dont quelques-uns seulement nous sont accessibles, semblent constituer l'essence réelle d'une chose. Ainsi cette définition de l'homme: « animal raisonnable », peut satisfaire la logique; mais il faut bien avouer qu'elle laisse dans l'ombre quelques-uns des traits les plus essentiels de la nature humaine.

CHAPITRE XIII

QUESTION DES UNIVERSAUX

I. — La question des idées générales dans l'histoire de la philosophie

Historique de la question. — Quel est l'objet de l'idée générale? Quelles en sont la nature et la valeur? La réponse à la première de ces questions est facile. Du point de vue de l'extension, elle a pour objet tous les individus semblables, susceptibles d'être désignés par le nom qui l'exprime; du point de vue de la compréhension, elle a pour objet leurs qualités communes, le type qu'ils reproduisent intégralement. Mais quelle est sa nature? Ce type existe-t-il indépendamment des individus qui le reproduisent? N'existe-t-il qu'en eux, apparaissant et disparaissant avec eux? Et, dans ce cas, les individus seuls ayant une existence propre, l'idée générale qui leur est relative n'est-elle qu'une conception de l'esprit, ou même moins que cela, un simple mot auquel nous attachons le sens qui nous convient? Telles sont, en effet, les trois solutions principales que comporte cette question de la nature des idées générales, selon qu'on se préoccupe exclusivement de leur objet, de l'esprit qui le conçoit ou des mots qui le désignent. De là, sous les noms de *réalisme,* de *conceptualisme* et de *nominalisme,* trois doctrines, trois écoles dont l'antagonisme est l'un des faits dominants de l'histoire de la philosophie au moyen âge, du onzième au quinzième siècle.

Ce problème de la nature des idées générales posé, en passant, par quelques commentateurs anciens d'Aristote, notamment Boëce et Porphyre, et négligé par eux comme insoluble, repris au onzième siècle, passionna dès lors tous les esprits, suggéra les théories les plus diverses et les plus confuses, et, attirant sur les doctrines et sur leurs auteurs les rigueurs de l'autorité civile et religieuse, suscita des hérétiques et des martyrs. On aurait peine à s'expliquer un intérêt aussi profond et aussi général, l'intervention dans ces débats de l'État et de l'Église, si la logique seule y était en jeu; mais au problème logique se rattache, on le pensait du moins, un problème métaphysique, et, selon la solution qu'ils recevaient l'un et l'autre, le dogme religieux se trouvait raffermi ou ébranlé. Roscelin, de Compiègne, Guillaume de Champeaux, son disciple, et Abélard, qui fut le

disciple de l'un et de l'autre, personnifient au début les trois doctrines rivales. Mais les premières manifestations du nominalisme et du réalisme sont antérieures, il semble, à Roscelin et à Guillaume de Champeaux. Chacune de ces doctrines, d'ailleurs, a non-seulement été diversement comprise et exposée dans les écoles qui tenaient pour l'une ou pour l'autre, mais a varié même dans la pensée de son auteur. Roscelin produisit tour à tour deux interprétations très-différentes du nominalisme, et Guillaume d'Ockam, qui, au quatorzième siècle, en fut le plus ardent et le plus habile défenseur, le présenta à son tour sous un tout autre jour. De même les idées d'Abélard se sont certainement modifiées au sujet du conceptualisme. Il est à présumer aussi que des théories aussi subtiles n'ont pas toujours été saisies et rendues avec toute la netteté et la précision désirables. Enfin il faut tenir compte de ce fait, que nous ne connaissons les théories de Roscelin et de Guillaume de Champeaux que par des citations, surtout par les commentaires et les critiques de leurs successeurs, notamment d'Abélard et de saint Bernard, qui fut l'ardent adversaire du nominalisme. Les textes mêmes d'Abélard sont obscurs. Mais la question que nous avons à examiner ici intéresse la philosophie elle-même plus encore que son histoire, et nous pouvons, sans inconvénient, nous en tenir à l'opinion reçue sur le sens de ces doctrines.

Les doctrines rivales. — Selon Guillaume de Champeaux, l'idée générale a un objet réel, subsistant en dehors et au-dessus des individus, qui n'existent que par participation à ce type de leur espèce. Pour Abélard, elle est tout à la fois moins qu'une réalité et plus qu'un mot: elle est une conception de l'esprit. Pour Roscelin, enfin, elle n'est plus qu'un mot.

N'ayant point d'objet en dehors des individus auxquels elle s'applique, et qui seuls sont réels; l'idée générale n'est au fond, dit-il, qu'un terme général : ainsi, lorsque nous énonçons celui-ci, ou nous pensons aux individus qu'il désigne également, et nous nous représentons indifféremment ceux d'entre eux qui nous reviennent en mémoire, et alors nous n'avons dans l'esprit que des idées individuelles ; ou nous ne pensons absolument rien, et, dans ce cas, il n'y a pas d'idée générale, il n'y a qu'un mot sur nos lèvres, *flatus vocis*. Ainsi encore, disait-il, nous ne pouvons concevoir les qualités des objets indépendamment de ceux-ci, et, lorsque nous nommons une couleur, ou nous ne pensons rien, ou nous nous représentons l'objet lui-même avec sa couleur. Dès lors, le dogme fondamental du christianisme se trouvait compromis: si les individus seuls existent, objectaient les adversaires de Roscelin, ou les trois personnes de la Trinité ne sont que nominales, ou elles constituent autant de dieux. De là les défiances, les interdictions, les persécutions même, auxquelles le

nominalisme ne cessa d'être en butte pendant tout le moyen âge. Condamné au concile de Soissons en 1092, il ne se releva un instant, avec Guillaume d'Ockam, en 1338, que pour se voir presque aussitôt définitivement proscrit ; interdit de nouveau en 1473, par une ordonnance de Louis XI, ce n'est qu'en 1481 qu'il acquit enfin le droit de se produire librement.

Jugement sur ces doctrines. — Que penser de ces doctrines ? et comment faire dans chacune la part de la vérité et celle de l'erreur ? Avant tout, dégageons la question des idées générales des difficultés accessoires dont une métaphysique subtile s'obstinait à la compliquer.

Le problème métaphysique était celui-ci : l'individu n'étant tel que par participation au type de l'espèce, lequel est tout en lui, Socrate, par exemple, avant d'être Socrate, étant homme d'abord, comment se fait cette participation ? Comment le type de l'espèce se réalise-t-il dans l'individu ? Ce type est réel, puisque les individus n'existent que par lui ; comment cependant le concevoir autrement qu'individualisé, c'est-à-dire déterminé de telle ou telle manière, et dès lors autre que lui-même ? Que devient alors, dans son indivisible et immuable unité, le type de l'espèce, ainsi partagé et diversifié à mesure qu'il se communique à un plus grand nombre d'individus différents ?

Laissons ces questions subtiles, obscures, plus obscurément posées peut-être, et abordons le problème au point de vue logique, le seul auquel la psychologie ait intérêt à l'étudier et compétence pour le résoudre. A ce point de vue, nominalisme, conceptualisme et réalisme absolus sont également insoutenables. Les idées générales, avant d'être exprimées par des mots, sont conçues par l'esprit, et ainsi le conceptualisme a raison contre le nominalisme. Mais il a tort lui-même en méconnaissant le rapport des idées générales aux choses ; elles ne sont pas, en effet, des conceptions arbitraires de notre esprit, des fictions sans valeur en dehors de notre pensée. Ici le réalisme à son tour triomphe du conceptualisme; mais il échoue lorsqu'il prétend que l'objet de l'idée générale existe indépendamment des individus et qu'il a une réalité propre.

Pour résoudre nettement la question, distinguons entre les diverses sortes d'idées générales. Et, d'abord, il y a des mots que nous prononçons sans leur attacher un sens précis, et quelquefois même sans leur donner de sens. S'il en était toujours ainsi, le nominalisme serait la vérité; mais c'est évidemment là un fait exceptionnel : tout mot, d'ordinaire, répond à une idée présente à l'esprit. Reconnaissons toutefois les services rendus à la philosophie par le nominalisme. Il a mis en lumière le rôle des mots dans la pensée, leur danger comme leur avantage: danger de réaliser les abstractions, de croire qu'une chose existe

parce que nous avons un mot pour la désigner; avantage immense, qui est de rendre la pensée plus précise, plus facile et plus sûre, en fixant ses éléments, en donnant un corps à nos idées; de faire pénétrer la lumière avec l'analyse dans ces notions obscures et confuses que nous nous formons des choses innombrables et compliquées à l'infini qui sont l'objet de nos pensées, en dégageant, pour les nommer, les qualités et les rapports de toute sorte, les plus simples comme les plus complexes, qui, sous mille formes, y sont engagés. C'est pour ces raisons surtout que le nominalisme a rencontré des partisans jusque dans la philosophie moderne, et de notre temps même, notamment Hobbes, Locke, Condillac et Laromiguière.

Nos idées générales sont donc des conceptions de notre esprit; mais ici il faut distinguer: les unes sont sans rapport à la réalité, jeux de l'imagination, telles que les divinités et les monstres rêvés par la mythologie; pour celles-là seulement, le conceptualisme est la vérité. Mais, pour celles qui ont trait aux choses, qui en expriment les ressemblances et les rapports, il faut aller jusqu'au réalisme; non sans doute au point de prêter une existence indépendante à des qualités, à des rapports, à des types même qui, par le fait, sont inséparables des individus, des choses elles-mêmes, et n'ont de réalité qu'en elles, mais qui enfin s'y retrouvent, y subsistent, identiques à eux-mêmes, si différentes que soient, d'ailleurs, les unes des autres, les choses qui les reproduisent, et si diversement qu'elles les réalisent.

II. La question des idées générales dans la philosophie moderne

Nous pourrions nous en tenir à ces réflexions sommaires, si le problème si longtemps et si vivement débattu dans les écoles du moyen âge, était une de ces questions subtiles ou vaines que soulève de temps à autre la spéculation philosophique, et qui ne survivent guère à l'engouement passager et aux bruyantes querelles auxquelles elles ont servi d'aliment. Mais la question posée ici est de celles qui ne sauraient être écartées sans dommage pour la science de l'esprit humain. Laissons au moyen âge ses universaux; il s'agit, au fond, de la nature et de la valeur de nos idées générales, problème très-sérieux, dont le scepticisme contemporain lui-même a saisi l'importance. Seulement, le terrain du débat est aujourd'hui nettement délimité; les doctrines ont disparu, et avec elles les préjugés qu'elles accréditaient, les obscurités et les subtilités qu'elles semaient à l'envi, et dont elles obstruaient une discussion déjà par elle-même assez difficile. La métaphysique et la religion se sont peu à peu désintéressées d'une question dans laquelle les vérités qu'elles ont mission d'établir ou de défendre

ne sont point nécessairement en jeu. Aux prétentions exclusives et trop souvent intéressées des systèmes, il est donc permis enfin d'opposer, sans arrière-pensée aucune, la recherche impartiale de la vérité.

Le débat désormais est entre le nominalisme et le réalisme. Le conceptualisme, hésitant déjà avec Dugald-Stewart et Hamilton, semble s'être définitivement effacé, ses derniers défenseurs ayant passé, qui dans le camp nominaliste, qui dans le camp réaliste.

Position de la question. — La thèse du nominalisme peut se résumer dans ces deux points : 1° il n'y a pas d'idées générales, il n'y a que des termes généraux. Nous ne pouvons nous représenter la couleur, le triangle, l'homme en général ; nous ne pouvons que les nommer, mais en même temps nous représenter telle ou telle couleur, tel triangle, tel homme en particulier, en un mot l'un ou l'autre des objets, des êtres auxquels ces noms conviennent, et cela à l'aide de la mémoire et de l'imagination ; mais il nous est impossible de concevoir un triangle sans nous l'imaginer aussitôt ayant telle forme, telle grandeur, blanc ou noir. Seulement, nous savons bien que ce triangle particulier n'épuise pas notre idée du triangle, que toute autre figure remplissant ces mêmes conditions serait encore un triangle et devrait porter ce nom. En résumé : l'idée générale n'est qu'un nom que nous appliquons à toutes les choses semblables qui remplissent certaines conditions données. 2° Il n'y a pas d'idées générales, parce que de telles idées seraient sans objet : la couleur n'existe pas en soi, ni le triangle, ni l'homme en général : il y a, par le fait, des choses colorées, rouges ou bleues, des corps, des surfaces présentant la forme triangulaire, des êtres que nous appelons des hommes. En un mot, les individus seuls existent, et attribuer à leurs qualités, à leurs rapports, à leurs types communs, une réalité propre, c'est réaliser des abstractions, c'est prendre des mots pour des choses, c'est faire comme l'enfant qui derrière chaque mot voit une chose, un être que son imagination complaisante lui figure réel et vivant.

Ainsi s'expriment les plus récents interprètes du nominalisme, mettant leurs adversaires au défi de les contredire. Assurément ils occupent à tout le moins une position bien forte. Les met-elle à l'abri d'un retour offensif du réalisme ? C'est ce que nous allons examiner.

Discussion : 1° L'idée générale a un objet dans la pensée. — Je n'ai pas l'idée du triangle en général, dites-vous, car j'essayerais vainement de me le figurer. Je ne puis jamais que me représenter tel ou tel triangle particulier, et par conséquent, lorsque je parle du triangle, c'est toujours eux, eux seuls que je pense, l'un ou l'autre, un ou plusieurs il n'importe. Eux seuls occupent ma pensée, et que je cesse de me les représenter, je ne pense plus rien; il ne me reste plus

qu'un mot dont le sens même m'échappe, faute de pouvoir l'appliquer à un objet.

Je réponds : vous concevez cependant la qualité commune à ces divers triangles, la propriété qui fait qu'au lieu d'être des figures quelconques, ils sont cette sorte de figure que vous appelez triangle. Ces figures ne sont des triangles que parce qu'elles remplissent certaines conditions déterminées, et ces conditions, vous-mêmes en avez l'idée, l'idée très-nette et très-exacte. Autrement, pourriez-vous dire que telle figure est ou n'est pas un triangle ? Qu'importe, après cela, que je ne puisse jamais me figurer que tel ou tel triangle particulier?

Nous ne pouvons en effet nous représenter distinctement à la fois, et comme n'en faisant qu'une, plusieurs choses différentes. Nous ne saurions les faire entrer dans une représentation unique qu'à la condition de les penser, non plus comme semblables, mais comme identiques, c'est-à-dire d'oublier chacune d'elles pour leur substituer une chose nouvelle, à laquelle elles ressembleraient plus ou moins, mais qui enfin différerait d'elles toutes. A ce prix, notre représentation peut être parfaitement claire et distincte. Mais elle sera nécessairement confuse et obscure, si nous essayons de nous représenter à la fois, et comme n'en faisant qu'une, deux ou plusieurs choses différentes, et d'autant plus obscure et confuse que celles-ci seront plus nombreuses et plus différentes. Le vague même d'une telle représentation nous rendra seul possible cette illusion qu'elles s'y trouvent toutes représentées à la fois.

Tout cela est incontestable. Aussi l'objet de l'idée générale n'est-il pas telle ou telle chose particulière, rappelée ou imaginée, mais l'ensemble des caractères, des qualités ou des propriétés qu'elles possèdent en commun, certaines conditions qu'elles remplissent également, et qui, à nos yeux, caractérisent ou constituent le genre, l'espèce auxquels nous les rapportons, dont par suite la présence en chacune nous autorise à l'y ranger. J'ai l'idée du triangle parce que je conçois très-distinctement et très-exactement les conditions qu'une figure doit remplir pour être un triangle: une figure fermée, formée de trois lignes droites, jointes deux à deux. Peu m'importent la longueur, l'épaisseur, la couleur de ces lignes, la grandeur des angles qu'elles forment entre elles : je ne vois pour le moment, ni ne veux rien voir de tout cela, parce que *tout cela est étranger à mon idée et doit rester indéterminé dans ma pensée*.

Ainsi l'enfant lui-même sait distinguer par des traits suffisamment précis, sinon toujours rigoureusement exacts, les objets de ses idées générales; il distingue fort bien par exemple, dans une armée, divers corps de troupes; il saisit les insignes distinctifs de chaque grade; il fait aisément abstraction des individus eux-mêmes, pour ne s'attacher qu'à leur fonction et à ce qui la caractérise à ses yeux. Ou plutôt il

ne les aperçoit pas; frappé qu'il est de l'importance de celle-ci, il ne remarque, il ne voit, à vrai dire, que le rôle qu'ils remplissent et le personnage qu'ils jouent, et l'aspect, caractéristique de ce rôle, sous lequel ils se présentent à lui. Les détails d'un uniforme, une épaulette, un galon, sa place, sa couleur, un sabre, une épée, un fusil, voilà ce qui l'intéresse, voilà ce dont il se souvient, ce que son imagination lui représente, et ce qu'il mettrait sous vos yeux, lorsqu'il saura tenir un crayon, si l'idée de soldat ou d'officier lui venait à l'esprit. L'individu qu'il tracera ne sera dans son dessin, comme il l'est dans sa pensée, comme il l'est dans la nôtre, que le support nécessaire, mais insignifiant, des attributs de la fonction, du personnage auquel il pense et que seul il veut rendre.

Ainsi nous faisons tous. Telle chose est de telle nature à nos yeux, parce qu'elle remplit telles conditions, et a telle destination, telle forme; c'est cette destination, cette forme qui seule nous préoccupe, parce que seule elle a de l'importance à nos yeux. Peu nous importent les circonstances accidentelles et accessoires dans lesquelles elle se trouve réalisée; il la faut, il est vrai, nécessairement telle ou telle; mais, que ce soit celle-ci ou celle-là, nous n'en avons pas souci et en vérité nous n'y songeons pas. L'essentiel est d'avoir saisi et de se représenter le plus exactement et le plus complétement possible les conditions constitutives de l'objet, le type abstrait qui seul nous intéresse dans les individus, et qui, parce que seul il les recommande à notre attention, nous les fait aisément négliger ou oublier.

2° L'idée générale a un objet dans la réalité. — L'idée générale a donc un objet dans la pensée; elle a une existence subjective; mais a-t-elle une valeur objective? A-t-elle un objet dans la réalité ? Car, si les individus seuls sont réels, que devient son objet à elle ? Sur ce point, pas plus que sur le premier, nous ne croyons que la vérité soit avec le nominalisme. D'abord, écartons du débat les idées rationnelles et nécessaires, qui, s'appliquant à un idéal sans réalité, ne sont point en question, et sur l'origine et la valeur desquelles nous aurons à nous expliquer ultérieurement. Nous n'avons à nous occuper ici que des idées empiriques et contingentes, relatives aux objets, à leurs qualités et à leurs rapports, et qui peuvent être considérées, non comme des modèles à la manière des précédentes, mais comme des copies ou des images plus ou moins fidèles de la réalité.

A vrai dire même, le débat ne saurait porter sérieusement que sur les idées de genre et d'espèce, l'entente étant facile au sujet des idées de qualités et de rapports. Les idées générales de qualités ont évidemment leur objet dans la réalité ; mais, cet objet étant inséparable des choses elles-mêmes qui possèdent ces qualités, il n'a pas une existence propre, ni n'est une convention arbitraire de l'esprit. De même des

idées de rapports : les termes seuls de ces rapports ont une existence propre ; ces rapports, néanmoins, ne sont pas arbitraires : les choses les présentent, l'esprit ne fait que les constater. Dira-t-on maintenant que la couleur n'existe pas, qu'il n'y a de réel que les couleurs particulières, ici le bleu, là le rouge ? D'accord ; il n'en est pas moins vrai que les diverses couleurs manifestent, de différentes manières, une propriété commune, celle d'affecter le sens de la vue et d'éveiller cette sensation spéciale, variée à l'infini dans ses modes, unique dans son essence, que nous appelons la couleur. De même des rapports de simultanéité ou de succession, de situation, de vitesse, n'existent que dans notre pensée, si nous faisons abstraction des événements simultanés ou successifs, des choses rangées dans un ordre déterminé ou en mouvement ; il n'en est pas moins vrai qu'un certain ordre de coexistence et de succession entre les faits, de situation et de déplacement entre les objets, est tout aussi réel que ces faits et ces objets eux-mêmes. Cet ordre, nous ne l'imaginons pas, nous nous bornons à le constater.

Arrivons aux idées générales proprement dites : elles sont relatives, soit aux êtres, soit aux faits. Dans le premier cas, elles correspondent aux types d'après lesquels les êtres sont conformés selon leurs genres et leurs espèces ; dans le second, aux lois qui régissent les phénomènes. Certes, nous ne prétendons pas que ces lois, ces types, aient une réalité propre, qu'ils existent indépendamment des individus qui les manifestent, et si, pour être réaliste, il fallait aller jusque-là, le bon sens et la science seraient avec le nominalisme. Que le réaliste religieux croie que ces types et ces lois, présents de toute éternité à la Pensée créatrice, sont en ce sens antérieurs aux choses créées, à la production desquelles ils ont concouru, puisqu'elle a dû s'en inspirer pour réaliser celles-là : il le peut, il le doit, s'il ne veut se résigner à voir dans l'ordre actuel des choses l'expression d'une inéluctable nécessité ou l'inexplicable effet de causes purement fortuites.

Sans aller jusque-là, et pour nous en tenir à l'interprétation la plus incontestable des faits, ce que nous ne nous lasserons pas de maintenir, si le nominalisme pouvait y contredire, c'est : 1° que ces types et ces lois, bien qu'inséparables, en fait, des individus et des phénomènes dans lesquels ils se manifestent ; simple expression, si l'on veut, des rapports de ceux-ci, qui seuls ont une existence propre, ne sont pas moins réels que les choses elles-mêmes qui les reproduisent invariablement.

2° C'est que les choses, dans la nature, ne se passent pas autrement que si ces types et ces lois, fixés d'avance par un libre décret de la Puissance créatrice, réglaient et dirigeaient vers un but déterminé l'essor des forces inhérentes à la matière, informant et préformant les choses que le jeu spontané de ces forces amène à l'existence. Sur ce

point, toutefois, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que ces types et ces lois, pour la plupart, peuvent aussi n'être considérés que comme des cas particuliers, de plus en plus complexes, de lois très-générales et simples que nous ne connaissons pas, et qui seules, en réalité, présideraient à l'évolution des choses, à la formation et à la transformation des êtres, les effets des mêmes lois, des mêmes causes, se diversifiant nécessairement à l'infini, selon les conditions que rencontre leur application.

3° Mais c'est surtout que la détermination de ces lois et de ces types est l'objet même de la science, le point le plus élevé, après celle de ces lois premières, à jamais mystérieuses sans doute, dont ils procèdent, auquel nous puissions atteindre dans la connaissance des choses. Il y a dans ce mot, si souvent cité, d'Aristote : « Il n'y a de science que du général », une vérité profonde, et dont n'ont pas toujours eu le juste sentiment ceux mêmes qui l'ont répété. C'est à des généralités, et aux plus vastes possible, qu'aspire invinciblement la science, parce qu'en elles seules se doit trouver, elle le sait et en acquiert chaque jour une preuve nouvelle, l'explication profonde et la raison dernière des particularités et des diversités infinies qu'elle rencontre dans la réalité. Cela étant, comment contester la valeur, l'importance, la solidité de ces idées générales de types et de lois que le nominalisme affecte d'imputer à des convenances, à des conventions arbitraires de la pensée et du langage humains ? Autant vaudrait dire que les ouvrages de l'art et de l'industrie sont, dans le même sens, seuls réels aussi, que les types d'après lesquels ils ont été conçus et exécutés sont sans valeur. La vérité, au contraire, est que, pour connaître et comprendre ces ouvrages, il ne suffit pas de les observer, non plus que, pour en produire de semblables, il ne suffit de les imiter ; mais qu'il faut encore avoir saisi le type dont ils procèdent, type dont la possession seule met en mesure de les reproduire et d'en varier les reproductions sans les dénaturer ; tandis qu'une imitation servile paralyserait l'esprit et la main qui pourraient se résigner à un pareil travail et le frapperait d'avance de stérilité.

Le réalisme, quelque discrédit qu'aient jeté sur lui, à diverses époques, de regrettables exagérations, n'eût-il d'autre mérite que celui d'avoir compris et affirmé cette grande vérité dont le sentiment semble refusé au nominalisme, à savoir que, dans l'ordre de la réalité comme dans celui de la connaissance, le général prime le particulier ; que l'exécution, aussi bien que la connaissance d'une œuvre quelconque, ouvrage de l'industrie et de l'art humains, œuvre vivante de la nature, présuppose une idée, un type présent à la pensée de l'artiste ou de l'ouvrier, entrevu et imité par la puissance créatrice (que l'art, que la sagesse qu'un tel travail réclame, soit attribué à la nature ou

réservé à son auteur, il n'importe); le réalisme n'eût-il que ce mérite évident, il suffirait à sa gloire dans le passé et le rendrait à jamais invincible aux attaques du nominalisme. Celui-ci, nous l'avons suivi tour à tour sur chacun des terrains où il lui a plu de transporter la lutte, nous l'avons attaqué dans chacune des positions qu'il déclarait inexpugnables, et nous ne croyons pas nous faire illusion sur l'issue de ces diverses rencontres, en affirmant que, sinon devant la science qui se récuse, la métaphysique qui hésite sur de si hauts et redoutables problèmes, devant la logique du moins et le bon sens, c'est-à-dire l'expérience et la sagesse humaines, la vérité n'est pas avec lui.

CHAPITRE XIV

COMPARAISON ET JUGEMENT

§ 1. — COMPARAISON

Idée de la comparaison. — Comparer, c'est considérer alternativement deux objets, afin de saisir leurs ressemblances ou leurs différences, en un mot leurs rapports. La comparaison est donc plus qu'une double attention, comme on l'a définie souvent, puisqu'elle implique la recherche d'un rapport entre les termes comparés. Elle peut porter non-seulement sur les choses et leur manière d'être, sur les faits dont nous sommes témoins, mais aussi sur les phénomènes intérieurs, sur les modifications quelconques dont notre âme a conscience ou garde le souvenir.

Sa nature. — Elle est, comme l'attention, une opération à la fois intellectuelle et volontaire. C'est l'intelligence, en effet, qui prend connaissance des objets comme de leurs rapports; mais il appartient à la volonté de choisir les objets à comparer, et de fixer le point de vue de la comparaison, les mêmes objets pouvant être comparés à des points de vue divers et, par exemple, quant à leur grandeur, à leur forme, à leur poids, etc.

Comme l'attention, d'ailleurs, la comparaison peut être ou spontanée et fortuite, ou réfléchie et intentionnelle, les ressemblances et les différences des objets frappant, dans certains cas, un esprit tant soit peu attentif, et d'autres fois, au contraire, n'étant point apparentes et devant être recherchées.

Son importance. — L'importance de la comparaison résulte: 1° du grand nombre d'idées et de connaissances qu'elle nous fournit. Toutes les idées de rapport: grandeur, supériorité, égalité, identité et différence, ressemblance et contraste, durée, succession, changement, mouvement, vitesse, etc., proviennent de la comparaison. 2° Du concours qu'elle prête à d'autres opérations intellectuelles : nous l'avons constaté déjà pour l'abstraction et la généralisation; ajoutons que le jugement résulte le plus souvent d'une comparaison d'idées, comme le raisonnement d'une comparaison de jugements. 3° De son influence sur l'esprit, qui lui est en partie redevable, lorsqu'il s'en est fait de bonne heure une habitude, de quelques-unes de ses plus précieuses qualités, notamment la netteté, la pénétration, la sagacité.

Il n'y a pas d'esprits plus étroits, plus superficiels et plus faux, que ceux qui, ne s'attachant jamais qu'à un seul objet à la fois, comme s'il existait seul de son espèce, prétendent en connaître et en juger, sans le rapprocher d'autres objets de même nature. Il est facile de se l'expliquer. On nè voit, on ne connaît bien une chose, qu'à la condition de la comparer à d'autres qui lui ressemblent plus ou moins, le contraste faisant ressortir des nuances, des caractères, des rapports qui échapperaient à la considérer isolément; à ce prix seulement on peut voir tout ce qui s'y trouve et le bien voir, réussir à s'en former une idée complète, exacte, précise, approfondie, au lieu de n'en prendre qu'une notion superficielle, vague et incomplète. Or l'habitude d'un tel travail ne peut manquer de développer dans l'esprit des qualités, des aptitudes correspondantes à l'effort qu'il lui demande. La netteté, la justesse habituelle de ses idées, le rendent net et juste; leur multiplicité lui donne plus de souplesse et d'étendue. En un mot, une netteté, une pénétration, une sagacité croissantes, sont le fruit d'efforts chaque jour renouvelés, et qui, sur quelque objet qu'ils portent, ont pour effet immédiat de le faire mieux voir, mieux comprendre et mieux juger.

§ II. — Jugement

I. — Nature du jugement

Idée générale du jugement. — Juger, dit Bossuet, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux. Mais, pour prononcer sur le vrai et sur le faux, il faut les discerner, et c'est à quoi s'appliquent le bon sens et la raison. Ainsi entendu, le jugement est l'acte même, la fonction propre de la raison ou, pour mieux dire, se confond avec son exercice; aussi est-ce à un tout autre point de vue que nous avons à le considérer ici. Le jugement, en effet, comme l'idée ou le raisonnement, est un mode spécial de la pensée qui doit être étudié en lui-même ou dans sa forme, indépendamment de la vérité ou de l'erreur qui peut s'y rencontrer. Or ce qui en est le trait original, ce qui le constitue essentiellement, c'est l'affirmation, nous le verrons plus tard, d'un rapport perçu entre deux termes, la mise en rapport par conséquent de deux idées saisies et comme arrêtées au passage dans ce flot mouvant d'idées qui incessamment passent et repassent, se précipitent ou s'attardent, se heurtent, s'entremêlent sous le regard de l'esprit, éléments disjoints, épars, incohérents, de la pensée. Tant que l'esprit ne fait qu'être attentif, qu'il se borne à comparer, à passer en revue celles qui s'offrent à lui, si nettes et si abondantes qu'elles soient, si heureux que soient les

aperçus qu'elles lui suggèrent, son travail ne fait que de commencer; il en est aux préliminaires de la pensée. Ce qui achève ce travail et le rend définitif, c'est le jugement. Jusque-là errante et dispersée, simple réceptacle d'éléments désagrégés, la pensée se cherchait et se perdait elle-même dans des idées qui, la sollicitant tour à tour, se dérobaient également à son étreinte, faute d'un lien qui les groupât, d'une forme qui, s'appliquant à quelques-unes à l'exclusion des autres, les détachât, les fixât sous le regard de l'esprit et comme en dehors de lui, en leur attribuant, avec l'unité d'un tout, une sorte d'existence indépendante de l'esprit lui-même, accessible cependant à tout autre esprit. L'affirmation est ce lien et cette forme. Avec elle, la pensée en voie de formation a pris corps enfin et s'est constituée. Par un dernier effort, elle s'est projetée hors d'elle-même, réalisée en une formule intelligible pour tous, s'est affirmée en affirmant quelque chose, et a pris possession de ses idées en les marquant à son empreinte. C'est cette forme de la pensée, dont nous venons d'essayer de montrer l'originalité et l'importance, que nous devons étudier.

Définitions diverses du jugement. — Le jugement est diversement défini. Juger, dit-on souvent, c'est affirmer qu'une chose est ou n'est pas, qu'elle est ou n'est pas une autre chose, ou encore c'est affirmer une chose d'une autre. Expressions différentes d'une même pensée : au fond, affirmer qu'une chose est ou n'est pas, qu'elle est ou n'est pas une autre chose, voilà le jugement. Mais on dit encore : juger, c'est percevoir un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Locke disait simplement: c'est les comparer. Non, le jugement est plus que la comparaison : il la suppose et lui succède, et par là même s'en distingue. Mais réside-t-il dans la perception ou dans l'affirmation ? Porte-t-il sur les choses ou sur nos idées ? Implique-t-il nécessairement un rapport ? Tels sont les points que nous avons à élucider. Sur tous ces points, il y a entre les définitions citées désaccord plutôt qu'incompatibilité, parce qu'il y a en elles vérité incomplète, plutôt qu'erreur avérée.

Nature du jugement: 1° Le jugement porte sur les choses et sur nos idées. — Et d'abord le jugement ne porte exclusivement ni sur les choses, ni sur nos idées; il s'applique aux unes comme aux autres, et le plus souvent il s'applique aux unes et aux autres à la fois. Nous ne séparons guère, en effet, nos idées des choses, et ce que nous affirmons explicitement de celles-là, nous l'affirmons implicitement de celles-ci. De même, nous ne séparons pas et ne pouvons séparer non plus les choses de nos idées. Nous voyons celles-là à travers celles-ci, ou plutôt en elles; et par conséquent le jugement ne peut porter sur les choses sans porter en même temps sur nos idées. Il n'en est pas moins vrai que, dans certains cas, nous nous préoccupons exclusivement ou des choses,

ou de nos idées. Mais prétendre que, dans tous les cas, le jugement se réduit à une perception de rapport entre deux idées, comme si toujours, pour découvrir la vérité, il suffisait à l'esprit de rapprocher ses idées sans se reporter aux choses elles-mêmes, c'est méconnaître la part nécessaire de l'expérience dans l'acquisition de nos connaissances et réduire le jugement à un jeu logique d'abstractions.

2° LE JUGEMENT IMPLIQUE PERCEPTION ET AFFIRMATION. — Maintenant le jugement réside-t-il dans la perception ou dans l'affirmation ? Nous n'hésitons pas à répondre qu'elles ne sauraient y être séparées l'une de l'autre. Son essence est d'affirmer, mais après perception. Avant de se prononcer, il faut s'être éclairé. Je puis bien affirmer ce que je ne sais pas, ce que je ne crois pas, et en cela juger sans doute; cependant, en principe, je n'ai le droit d'affirmer que ce que je sais ou crois savoir. L'intelligence de la vérité précède donc nécessairement l'assentiment que lui donne l'esprit, mais l'entraîne irrésistiblement.

3° LE JUGEMENT POSE UN RAPPORT. — Enfin le jugement, qu'il porte sur les choses ou sur nos idées, implique un rapport entre deux termes simultanément posés. Qu'eu égard à l'esprit qui le porte, il réside essentiellement dans l'affirmation, nous l'avons reconnu. Mais à cette condition toute subjective de sa possibilité s'ajoute une condition objective ou logique tout aussi indispensable, à savoir : la mise en rapport de deux termes, lesquels, pris isolément, ne pourraient se soutenir dans la pensée, mais qui, rapprochés, et en vertu même du rapport qui les unit, constituent, comme nous l'avons exposé, une sentence, une formule, c'est-à-dire un tout logique, une pensée véritable se suffisant à elle-même, indépendante désormais de l'esprit qui l'a conçue et accessible à tout autre esprit, susceptible dès lors d'être admise ou rejetée. En termes moins abstraits, le jugement n'est possible qu'à la condition que je détermine l'objet de ma pensée, en disant, par exemple, qu'il existe ou qu'il agit, ou qu'il est de telle ou telle manière ; que je le rapproche par conséquent d'un second terme avec lequel il soutienne un certain rapport.

Définition dernière du jugement. — Ainsi donc, tout jugement implique perception, affirmation, rapport entre deux termes ; que ces termes soient pris dans la réalité ou dans la pensée, qu'ils soient des choses, des idées, ou même qu'ils ne soient que des signes sans valeur propre. De là cette définition dernière du jugement, la plus nette et la plus profonde ; juger, c'est *poser un rapport, mettre en relation deux termes, de quelque nature qu'ils soient, choses, idées, mots, quantités.*

Proposition. — De là il suit que le jugement implique tout au moins deux idées liées par l'affirmation ; la proposition, qui en est l'énoncé, comprend donc à son tour deux termes, sujet et attribut, reliés

par le verbe, qui n'est dès lors qu'un lien logique et n'affirme rien de plus que le rapport de l'attribut au sujet, mais nullement, comme on le prétend d'ordinaire, l'existence de celui-ci, dont le jugement, même sous sa forme affirmative, peut être la négation formelle, comme dans ceux-ci : l'objet de l'hallucination est sans réalité; les êtres mythologiques n'étaient que des fictions.

II — Classification des jugements

Le jugement peut être étudié comme fait, comme procédé et comme faculté. Au premier point de vue, nous avons à classer les jugements. Pour établir cette classification, nous tiendrons compte successivement de la manière dont ils s'offrent à l'esprit, et, quant aux jugements eux-mêmes, de la compréhension des termes mis en rapport, de leur extension, de la nature enfin du rapport qui les unit.

1° JUGEMENTS A PRIORI ET A POSTERIORI. — Les jugements donnés ou suggérés par l'expérience sont dits *a posteriori;* ceux qui ne relèvent à aucun degré de l'expérience sont dits *a priori.* Les premiers sont évidemment de beaucoup les plus nombreux, le cercle des recherches et des découvertes qui sont du ressort de l'expérience étant absolument illimité et devant sur bien des points rester à jamais inexploré, faute de temps, de moyens ou d'intérêt. Mais, si le cercle de la connaissance *a priori* est plus restreint, son importance n'est pas moindre; on peut en juger par ce fait, qu'elle comprend les vérités mathématiques et morales, conditions de la sience et de la vie.

2° JUGEMENTS ANALYTIQUES ET SYNTHÉTIQUES. — Si l'on rapproche l'attribut du sujet, du point de vue de leur *compréhension*, on est amené à distinguer deux classes de jugements : *analytiques* et *synthétiques.* Dans les premiers, la compréhension de l'attribut fait partie de celle du sujet, ou du moins en est une conséquence nécessaire. Dans les seconds, l'attribut ajoute au sujet une idée nouvelle, qui n'en faisait pas originairement partie, ni n'en ressort par voie de conséquence. Ainsi ce jugement : *Tout corps est étendu,* est analytique, car l'idée d'étendue est renfermée dans l'idée de corps. De même, toute proposition géométrique est analytique, car l'attribut s'y rattache au sujet comme une conséquence nécessaire de la nature de celui-ci. Ce jugement, au contraire : *Tout corps est pesant,* est synthétique, car l'idée de corps n'implique pas à la rigueur celle de pesanteur. Une expérience tardive, en effet, nous a seule fait reconnaître dans la pesanteur une propriété universelle des corps. En général, les jugements fournis par l'expérience sont synthétiques, de même que ceux qu'on obtient par démonstration sont analytiques.

Cette distinction néanmoins est parfois malaisée à établir et peut

être peu rigoureuse. S'il s'agit d'idées dont l'objet est en dehors de la réalité, n'existe que pour l'esprit qui les conçoit et les constitue tels qu'il les conçoit, il est clair qu'en appliquant l'analyse à de tels composés, il pourra en dérouler le contenu dans des jugements successifs aussi nombreux que le sont eux-mêmes les éléments qu'il y a fait entrer. Ainsi ces jugements : *L'Être parfait est bon, juste, sage ;* $4 = 2 \times 2$, sont incontestablement analytiques. S'il s'agit, au contraire, d'idées dont l'objet, appartenant à la réalité, ne peut être conçu par l'esprit que tel qu'il l'y rencontre, la distinction de jugements analytiques et synthétiques semble bien près de s'évanouir. En tant que les éléments de tels composés sont donnés par l'expérience, les jugementsqui les leur rapportent sont, par définition, synthétiques. Et cependant, d'une part, l'opération par laquelle ils ont été déterminés, distingués les uns des autres, est éminemment analytique ; d'autre part, l'idée claire de ces composés une fois acquise, l'esprit ne la séparant plus désormais de celle des éléments qui les constituent, le jugement qui leur rapporte l'un ou l'autre de ceux-ci est de même analytique.

Le même jugement peut donc être dit tour à tour synthétique et analytique, non sans doute objectivement, mais subjectivement, d'après le rapport qui unit ses termes, non dans la réalité, mais dans l'esprit. Nous admettrons volontiers, d'ailleurs, qu'il convient d'appeler analytique, — les éléments ou caractères constitutifs d'un objet une fois reconnus, — tout jugement lui rapportant l'un d'eux, ou tous autres résultant nécessairement de ceux-là. Au fond, la distinction est celle de l'essence et de l'accident, de ce qui est de la nature d'une chose ou résulte nécessairement de sa nature, et de ce que les circonstances la font être; des propriétés essentielles et inséparables, et des caractères accidentels et passagers.

C'est encore un point difficile que de savoir s'il y a des jugements *synthétiques a priori,* c'est-à-dire étrangers à l'expérience en même temps qu'irréductibles par l'analyse, ainsi que Kant le prétend. Nous signalons la difficulté sans essayer de la résoudre, nous bornant à remarquer que plus d'un des prétendus jugements synthétiques *a priori* de Kant sont en réalité analytiques; que d'autres, au contraire, semblent déjouer tous les efforts de l'analyse, comme le principe de finalité, celui de l'obligation morale, lois de la raison, sentences qu'elle prononce de son autorité propre et en vertu d'une lumière supérieure qui n'appartient qu'à elle.

3° Jugements affirmatifs et jugements négatifs. — Eu égard à l'*extension* des termes, les jugements peuvent être classés de deux manières. A ne tenir compte que de celle du sujet, ils sont *particuliers, généraux* ou *universels*: c'est le point de vue de la *quantité.* Si l'on tient

compte, au contraire, de celle de l'attribut, ils sont *affirmatifs* ou *négatifs :* c'est le point de vue de la *qualité.* A ce dernier point de vue, l'attribut est simplement affirmé ou nié du sujet, qui dès lors fait partie de son extension ou en est exclu.

4° Jugements particuliers, généraux ou universels. — Au point de vue de la *quantité,* c'est *l'extension du sujet,* au contraire, qui détermine la nature du jugement. Si dans ce sujet il n'est question que d'un certain nombre des individus qui constituent une classe, une espèce, exemple : *Quelques hommes sont menteurs,* le jugement est *particulier*. Si l'attribut est affirmé de tous, le jugement est *général.* Il est dit *universel* lorsqu'il exclut jusqu'à la possibilité d'une exception. Les jugements fournis par l'expérience, quelle que soit d'ailleurs leur portée, quelles que soient la constance et la généralité des faits, des lois auxquelles ils s'appliquent, n'ont qu'une universalité relative, ne sont qu'improprement dits universels. Telles sont les lois de la nature, inférées de l'observation des faits, les plus générales mêmes, comme la pesanteur ou l'attraction. Les principes évidents d'eux-mêmes sont universels, au contraire, aussi bien que leurs conséquences nécessaires, que les vérités qu'ils servent et suffisent à démontrer ; car les uns et les autres ne comportent pas d'exception; quels que soient les temps, les lieux, quelques circonstances qu'on imagine, leur vérité subsiste invariablement. Tels les axiomes géométriques et toutes les propositions qu'ils servent à établir.

5° Jugements nécessaires et jugements contingents. — Si maintenant nous avons égard à la nature du rapport qui relie l'attribut au sujet, nous distinguerons deux nouvelles classes de jugements. Au point de vue de la *modalité,* ils se divisent en *contingents* et en *nécessaires :* le jugement contingent ne fait qu'énoncer un fait qui peut-être est, mais qui pourrait aussi ne pas être ; le jugement nécessaire énonce une vérité qui, elle, ne saurait ne pas être. Les vérités établies par l'expérience, dans les sciences physiques et naturelles, ne sont que contingentes, les lois que ces sciences s'appliquent à déterminer n'étant point, autant du moins que nous pouvons en juger, d'une nécessité absolue. Telles sont, au contraire, les vérités mathématiques. Il nous est impossible, sans absurdité manifeste ou du moins sans une contradiction implicite, de supposer vrai leur contraire.

Au sujet des jugements nécessaires, dont l'existence a été souvent contestée, une théorie a été récemment émise, qui mérite d'être discutée.

« Nous jugeons nécessaire, dit Stuart-Mill, la vérité, ou l'erreur peut-être, dont le contraire nous semble impossible à concevoir, transportant indûment dans les choses une nécessité qui n'existe que pour notre esprit. Ainsi, si nous jugeons nécessaire qu'aucun changement

n'arrive sans une cause, ce n'ést pas que cela soit nécessaire en effet; c'est seulement que nos habitudes intellectuelles, formées sous l'empire d'erreurs et de préjugés invétérés dans la société à laquelle nous appartenons, ou même dans l'humanité, nous empêchent de concevoir la possibilité du contraire. » Objection spécieuse : que, dans certains cas, nous jugions absolument nécessaire ce qui ne l'est que pour nous, par l'effet de nos préventions et de nos préjugés, de notre constitution intellectuelle et morale si l'on veut, telle que la nature et le temps l'ont faite, nous ne saurions en disconvenir; mais que, dans tous les cas, la nécessité de nos jugements soit sans valeur objective, c'est une prétention que démentent des faits aussi simples que concluants. Est-ce donc par l'effet d'une insuffisance de savoir, d'une incapacité de penser, que nous affirmons la nécessité des axiomes géométriques? Par exemple, que le tout soit plus grand que sa partie, n'y a-t-il pas là une nécessité absolue inhérente aux choses elles-mêmes, et résultant évidemment de la nature des idées du tout et de la partie, indépendante par conséquent de notre état intellectuel? De même du principe de causalité : c'est dans la nature des choses, nous aurons à l'établir, qu'il a sa raison d'être, non dans notre ignorance et nos préjugés.

6° Jugements absolus et jugements relatifs. — Du point de vue de la *relation*, les jugements sont *absolus* ou *relatifs :* absolus, c'est-à-dire inconditionnels, lorsque la vérité qu'ils énoncent est telle par elle-même, indépendante des circonstances, comme de toute relation assignable dans le temps et l'espace ; relatifs, au contraire, lorsqu'elle n'est telle que par l'effet des circonstances quelconques au milieu desquelles elle vient à se poser ; vérité pour un temps, pour un lieu, erreur peut-être pour d'autres temps et d'autres lieux. Les jugements relatifs ne sont que l'énoncé de faits dont c'est le propre de ne se produire que dans des conditions données, dans un milieu auquel ils soient adaptés; de telle sorte que, les circonstances dont ils dépendent venant à être modifiées, ils cessent de se produire ou soient eux-mêmes modifiés. Les jugements dictés par l'intérêt ne sont que relatifs; ceux, au contraire, qui ont leur principe dans la distinction rationnelle du bien et du mal, sont absolus. La prescription morale qui nous défend de faire tort à nos semblables, de quelque manière et sous quelque prétexte que ce soit, est également vraie en quelques circonstances que nous nous trouvions placés, quels que soient les lieux et les temps. Il est à remarquer que les mêmes jugements sont tout à la fois universels, absolus et nécessaires, ou contingents, relatifs et particuliers.

III. — Théorie du jugement

Théories de Locke et de Reid. — Étudions maintenant le jugement comme opération. Selon la doctrine traditionnelle et presque universellement reçue depuis Aristote jusqu'à Locke, le jugement étant l'affirmation d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, il est le résultat d'une comparaison dont les termes sont des idées préalablement acquises, abstraites presque toujours. Condillac, Laromiguière, l'école sensualiste surtout, partagent cette manière de voir. Reid, le premier, attaqua cette théorie du jugement, la déclara dangereuse et superficielle: dangereuse, car elle conduit au scepticisme ; si le jugement se borne à comparer les idées, il n'atteint donc pas la réalité, et, celle-ci nous échappant, l'idéalisme est inévitable: — superficielle, car elle méconnaît toute une classe de jugements, et les plus essentiels, lesquels sont antérieurs à toute comparaison et portent, non sur des abstractions, mais sur la réalité elle-même, jugements *primitifs, spontanés, instinctifs*. Ceux-ci, par exemple: *Je pense, Les corps existent, Ma mémoire est véridique*. Au fond, Reid s'en référait à l'instinct intellectuel, au sens commun.

La théorie de Reid fortifiée par V. Cousin. — V. Cousin est allé plus loin: tout en s'inspirant de ses idées, il a singulièrement modifié la théorie qu'il ne prétendait qu'à défendre, par la profondeur et la netteté de ses analyses, par leur rigueur apparente. Quand je prononce ce jugement: *Je souffre,* dit-il, il est évidemment antérieur à toute abstraction et comparaison. Bien loin que je rapproche des idées abstraites, préalablement acquises, celles du moi et de la souffrance, c'est, dans un même acte indivisible, l'aperception de moi-même, que je constate tout à la fois la réalité et de mon être propre et de ma souffrance ; ce n'est qu'ultérieurement que, l'abstraction intervenant, je me forme les idées abstraites du moi et de la souffrance. De même, ajoute-t-il dans ce jugement: *J'existe,* je n'ai pas davantage préalablement acquises, pour les comparer et affirmer leur convenance, les idées abstraites du moi et de l'existence. Mais le jugement s'applique à une réalité concrète immédiatement counue, dont les deux termes, le moi et l'existence, sont inséparables et également concrets.

Critique de la théorie de Reid et de Cousin. — Entre ces deux théories du jugement, s'appuyant l'une et l'autre sur des faits rigoureusement analysés, il semble, le choix paraît difficile. Que l'ancienne théorie explique un très-grand nombre de nos jugements, cela est incontestable. Tous les jugements analytiques n'ont pas d'autre origine ; mais pour les jugements synthétiques, pour ceux dans lesquels

la convenance de l'attribut au sujet ne résulte pas d'une simple comparaison des termes, mais implique un recours à l'expérience, la solution peut être différente. Apprécions donc les arguments de Reid et de Cousin.

1° LA THÉORIE DE LOCKE NE CONDUIT PAS AU SCEPTICISME. — Tout d'abord, le reproche que fait Reid à la théorie du jugement comparatif, de conduire au scepticisme et à l'idéalisme, ne nous semble pas fondé. Si les idées que le jugement rapproche n'étaient qu'un produit arbitraire de l'esprit, non la représentation des choses elles-mêmes : si le jugement, par suite, ne portait que sur des relations imaginaires, non sur les relations réelles des choses, entre celles-ci et lui tout accord serait impossible. La pensée ne serait plus qu'un jeu d'abstractions ; l'esprit, renfermé en lui-même, serait impuissant à se saisir de la réalité. Mais, du moment, au contraire, que nos idées ne sont que ce que la réalité les fait, lorsque notre esprit se met en rapport avec elle; du moment que les relations qu'elles représentent sont dans les choses elles-mêmes, où l'esprit les constate, le jugement, en même temps qu'il porte sur les idées, porte donc aussi sur les choses.

2° LE JUGEMENT EST ESSENTIELLEMENT RÉFLÉCHI. — Arrivons au fait lui-même. Reid prétend qu'une classe nombreuse de jugements ne relèvent que de l'instinct; qu'avant toute réflexion et malgré toutes les résistances de l'esprit de système ou de la volonté, la nature nous pousse et nous contraint irrésistiblement à croire, par exemple, à la véracité de nos facultés, à la réalité de leur objet, à la vérité des connaissances qu'elles nous fournissent. Il y a dans cette théorie une part de vérité que nous mettrons en lumière plus tard, mais aussi une exagération qu'il nous faut relever immédiatement. Et d'abord, un jugement instinctif ne serait plus pour nous le jugement. Le jugement est un acte de l'entendement, réfléchi par conséquent, qui suppose la connaissance distincte des termes qu'il rapproche ; or un jugement instinctif, irréfléchi, aveugle, répugne à l'entendement. Acte de foi spontané et irrésistible peut-être, il n'est donc pas le jugement qui fait appel aux lumières de l'intelligence et fait succéder l'assentiment de l'esprit à la connaissance claire, distincte, irrécusable de la vérité.

Ajoutons que Reid confond les procédés de la pensée chez l'animal et chez l'homme. L'animal voit, et, en vertu d'un instinct qui n'est nullement infaillible, aussitôt il juge, ou plutôt il croit et agit en conséquence. L'homme voit, mais il examine, comprend, réfléchit en un mot, et ce n'est qu'en connaissance de cause qu'il se prononce.

Nous serions même en droit de retourner contre Reid cette accusation de scepticisme portée contre le jugement comparatif. Si, en effet, les seuls jugements qui nous mettent en rapport avec la réalité et en possession d'elle sont les jugements instinctifs, il n'est pas difficile

d'établir que, ceux-ci étant purement subjectifs, l'effet d'une impulsion aveugle dont le principe est en nous, non le résultat de l'action des objets sur notre esprit, la réalité leur échappe, et qu'un scepticisme subjectif est la conséquence rigoureuse d'une telle théorie.

3° Les analyses de Cousin rectifiées. — Les analyses de Cousin sont pénétrantes, mais spécieuses. D'après lui, ce jugement : *Je souffre*, serait antérieur à toute comparaison et à toute abstraction. Il est facile d'y faire la part de l'abstraction tout au moins. Les deux idées du moi et de la souffrance sont abstraites. L'idée du moi, en effet, sépare du fond permanent de mon être ses modifications accidentelles, pour ne s'attacher qu'au premier. L'idée de souffrance est celle d'une modification considérée indépendamment de l'être lui-même. Elles sont donc abstraites l'une et l'autre, bien que, dans la réalité, leurs objets soient inséparables, et le jugement qui les unit implique donc leur rapprochement. De même de ce jugement : *J'existe*. Pour être capable de le porter, il faut que préalablement j'aie pu me faire, par abstraction, les idées distinctes du moi et de l'existence. Mais, dira-t-on, en fait, je me sens exister, je crois donc à mon existence, et je juge que j'existe. Mais alors l'animal lui-même pourrait prononcer ce jugement : *J'existe*. Il n'en est rien, parce qu'il n'a pas les idées distinctes du moi et de l'existence, et il ne les a pas parce qu'il est incapable d'abstraire. Donc le jugement en apparence le plus simple, le plus immédiat, le plus irrésistible, est impossible sans l'abstraction.

4° Part de vérité dans la théorie de Reid et de Cousin : foi instinctive au témoignage de nos facultés. — Toutefois, pour ne rien exagérer, nous reconnaîtrons avec Reid qu'il y a en nous comme une foi instinctive au témoignage de nos facultés ; de sorte que la croyance à la réalité des objets dont elles nous donnent la connaissance en accompagne habituellement l'exercice. C'est ainsi que je ne puis voir, sans croire à la réalité de l'objet que je vois. D'une manière plus générale, mes sens ne peuvent me mettre en rapport avec les objets extérieurs sans qu'en même temps que j'en prends connaissance, je m'affirme à moi-même leur réalité. C'est ainsi encore que je ne puis avoir conscience des modifications successives de mon être sans les croire réelles, et, de même, que je ne puis me souvenir sans croire à la réalité du fait antérieur dont je me souviens. En un mot, pour toutes celles de nos facultés intellectuelles qui nous mettent en rapport avec la réalité externe ou interne, actuelle ou passée, un acte de foi instinctif, irrésistible, en la réalité de leur objet, se lie à la connaissance qu'elles nous en donnent. Mais nous n'allons pas plus loin, et nous ne pouvons confondre cet assentiment aveugle, instinctif, avec le jugement éclairé par la réflexion.

5° CONCLUSIONS CONTRE REID ET COUSIN. — De la doctrine que nous venons d'établir, il résulte :

1° Contre Cousin, que le jugement est ultérieur à l'acquisition de l'idée, tandis qu'il prétend, aucontraire, que la première démarche de la pensée, entrant en rapport avec son objet, est de croire à la réalité de celui-ci, de juger, les idées relatives à cet objet n'étant que plus tard dégagées par la réflexion;

2° Contre lui encore, soutenant que, dans certains jugements, le sujet et l'attribut sont en même temps donnés à la pensée dans une aperception unique, et que ce n'est que plus tard que l'abstraction les sépare, qu'aucontraire, les termes que le jugement rapproche sont nécessairement représentés séparément à l'esprit ;

3° Contre Reid, soutenant que, dans certains jugements, les deux termes sont également concrets, notamment ceux dont le sujet est individuel, qu'au contraire, l'attribut tout au moins est abstrait, le sujet d'ailleurs l'étant presque toujours et l'attribut étant presque toujours aussi un terme général.

Le jugement appartient à l'intelligence. — Faut-il rapporter le jugement à une faculté spéciale, ou n'y voir qu'une fonction particulière de l'une de nos facultés générales, de l'intelligence ou de la volonté ? Le jugement ne suppose pas une faculté spéciale. Tel que nous le concevons, il s'explique par l'intelligence essentiellement et par le concours que lui prête la volonté. Descartes le rapporte à la seule volonté. Pour lui, le jugement consiste dans l'affirmation, et nous disposons de nos affirmations aussi librement que de nos actes. Nous affirmons avec une liberté égale le faux et le vrai : le vrai, lorsque, nous conformant aux enseignements de l'intelligence, nous ne comprenons rien de plus dans nos jugements que ce qu'elle nous montre clairement et distinctement dans les choses ; le faux, dans le cas contraire. Mais l'impossibilité de rapporter le jugement à la volonté résulte : 1° de la distinction essentielle de leurs objets : l'objet du jugement, c'est la vérité ; celui de la volonté, c'est le bien ;—2° de la nature de leur acte respectif : l'acte propre du jugement, c'est de discerner le vrai du faux; celui de la volonté, c'est de se proposer un bien comme but et d'en poursuivre la réalisation ; — 3° du rapport qui s'établit entre eux et leur objet : lorsqu'il juge, l'esprit est affecté par l'objet intelligible, s'y conforme, s'identifie à lui. Le mouvement va donc de l'objet au sujet ; dans la volonté, au contraire, le mouvement va du sujet à l'objet. L'esprit a l'initiative de l'acte qu'il opère ; il se modifie lui-même ; loin de recevoir et de subir fatalement l'impression des choses, il se propose à lui-même son objet et, en se le proposant, il le réalise ; en un mot, il agit librement, tandis que dans le jugement il est déterminé fatalement. Donc le jugement doit être retiré à

la volonté et rapporté à l'intelligence. Il faut cependant reconnaître une part de vérité dans la théorie de Descartes. Le jugement, avons-nous dit, implique deux actes distincts, successifs, mais inséparables : la perception d'un rapport et son affirmation ; d'une manière plus générale, la connaissance et l'adhésion que l'esprit lui accorde. Cette adhésion est irrésistible : en présence de la vérité qui se manifeste à moi, je ne puis lui refuser mon assentiment ; mais je puis aussi m'y attacher de toutes les forces de mon âme, incliner devant elle ma volonté et mon cœur, et, pénétré de respect pour ce que je sens en elle de grand, de saint, de bienfaisant ; transporté d'amour pour la beauté qui resplendit en elle, la proclamer avec la foi de l'apôtre et l'enthousiasme du martyr. C'est cette distinction de l'acquiescement forcé de l'esprit à la vérité reconnue et de l'adhésion libre, dans une certaine mesure, que la volonté aussi et le cœur même peuvent y ajouter, que les scholastiques exprimaient par les mots d'assentiment et de consentement.

Importance du jugement. — L'importance du jugement, dans la vie intellectuelle, est immense. D'abord il se lie à l'exercice de toutes nos facultés et de toutes nos opérations intellectuelles : percevoir, avoir conscience, se souvenir, c'est juger. Juger est donc l'acte capital de l'intelligence, celui que tous les autres préparent. A quoi nous serviraient des idées nombreuses, exactes même, si nous n'étions capables de les lier convenablement ? A quoi nous serviraient l'art et la force du raisonnement, si cette habileté consommée, si toute cette puissance dialectique ne devait nous conduire qu'à des conclusions erronées ? L'essentiel donc, c'est de bien juger ; et juger, à vrai dire, est tout penser. A un autre point de vue, juger, c'est faire acte d'initiative : avant le jugement, l'esprit est pour ainsi dire sous la dépendance des choses que lui suggèrent ses idées, presque passif par conséquent. Dans le jugement, il agit de son propre mouvement ; il prend possession des choses entre lesquelles il établit les rapports qui lui conviennent, il les fait siennes, il les marque à son empreinte ; en les affirmant, il s'affirme lui-même. De là ces habitudes d'initiative et de décision, de liberté sage et de réserve courageuse, que communique à la pensée l'exercice consciencieux du jugement, l'esprit apprenant de bonne heure à allier la prudence à la fermeté, grâce au sentiment très-vif de sa responsabilité toujours engagée.

CHAPITRE XV

RAISONNEMENT

Double fin du raisonnement.— On raisonne, soit pour acquérir une connaissance nouvelle, soit pour vérifier une connaissance dont la preuve est à faire. Le raisonnement peut donc être considéré tout à la fois, et comme mode d'extension de la connaissance, et comme mode de probation.

Ils raisonnent en vue d'une extension de la connaissance, le mathématicien, le physicien, qui recherchent la conséquence ou l'effet, dans des conditions déterminées, de tels principes, de telles lois; le législateur qui recherche l'influence que devra exercer, au point de vue des mœurs ou des intérêts, l'introduction d'un principe nouveau dans la loi; quiconque enfin se demande quelle éventualité peut surgir en des circonstances données, quelle conduite il convient de tenir en vue de tels résultats à atteindre.

Ils raisonnent pour vérifier ou prouver des connaissances acquises, le mathématicien qui rattache une proposition à démontrer à un principe évident, à une proposition déjà établie; l'avocat qui invoque la jurisprudence, rapproche et discute les textes, afin d'y trouver un point d'appui pour son argumentation, une preuve pour sa thèse ; quiconque enfin s'applique à justifier un parti, une démarche, à faire agréer une demande, une prière.

Mais, qu'il s'agisse de preuve ou d'extension de la connaissance, la nature du raisonnement reste la même : il consiste essentiellement à tirer une connaissance d'une autre, à passer d'une vérité à une autre, et toute proposition entre les termes de laquelle il n'y a pas convenance manifeste, ou donnée par l'expérience, ne peut qu'être la conséquence d'un raisonnement.

Ses formes irréductibles. — Le raisonnement revêt trois formes principales. Leur distinction résulte d'abord du point de vue auquel l'esprit se place pour obtenir la conclusion désirée, ensuite du procédé qu'il suit, enfin de la rigueur et de la portée différentes des trois procédés.

Et d'abord, pour obtenir une conclusion sur un objet, je puis me reporter à quelque vérité connue, à quelque principe qui, s'appliquant à lui, me la donnera; ou m'attacher directement à l'objet et ne la demander qu'à lui ; ou enfin le rapprocher d'un autre objet semblable et

trouver dans ce dernier la conclusion relative au premier. De là ces trois formes de raisonnement : la *déduction*, l'*induction* et l'*analogie*. Leur diversité va ressortir mieux encore des considération suivantes. La déduction conclut du tout aux parties, de la cause à l'effet, de la loi au phénomène ; l'induction, des parties au tout, de l'effet à sa cause, du phénomène à sa loi. Quant à l'analogie, elle consiste à attribuer à deux objets semblables à certains égards une ressemblance entière ou plus complète, et alors à affirmer de l'un ce qui n'est encore reconnu que de l'autre. L'analogie conclut entre les objets, les êtres, d'une ressemblance extérieure à une conformité de la nature, de la ressemblance des moyens à celle des fins, et réciproquement ; entre les faits enfin, de leur ressemblance à une identité de cause. Pour achever de les caractériser, on peut dire que la déduction conclut du genre à l'espèce ; l'induction, de l'espèce au genre ; l'analogie, d'un genre à un autre ; et encore que la déduction conclut du même au même dans des conditions identiques ; l'induction, du même au même dans des conditions différentes ou inconnues ; l'analogie, du semblable au semblable, c'est-à-dire du même à certains égards au même à d'autres égards, aussi dans des conditions différentes ou inconnues.

Elles comportent des conclusions communes. — Remarquons toutefois que, dans certains cas, la même conclusion peut être obtenue inductivement, déductivement ou par analogie, suivant le point de vue auquel on se sera placé pour y arriver : déductivement, si l'on s'est reporté à un principe relatif par exemple à une classe entière dans laquelle l'objet sur lequel doit porter la conclusion se trouvait compris : inductivement, si l'on a cherché les éléments de cette conclusion dans l'objet lui-même; par analogie, enfin, si l'on s'est borné à le rapprocher de quelque objet semblable déjà connu. C'est ainsi que cette conclusion : *Tous les hommes doivent mourir*, je puis l'obtenir par déduction, en me référant à ce principe : *Tous les êtres vivants sont mortels;* par induction, en reconnaissant dans la constitution de l'homme des causes de mort inévitables ; ou simplement enfin par analogie, en remarquant que certains animaux, plus ou moins semblables à l'homme, sont morts et meurent autour de lui.

Leur rigueur et leur portée. — De la nature de ces trois procédés il résulte que leur rigueur et leur portée sont bien différentes.

Seule, la conclusion de la déduction est logiquement rigoureuse. Ayant admis le principe, je ne pourrais contester la conséquence sans me mettre en contradiction avec moi-même, sans affirmer tour à tour d'une même chose des attributs incompatibles. Supérieure donc aux deux autres procédés quant à la rigueur, la déduction ne leur est point inférieure en portée, quoi qu'il puisse sembler au premier abord. Tel principe, en effet, est susceptible de conséquences sans nom-

bre; à plus forte raison, le rapprochement de plusieurs doit-il donner lieu à des conséquences plus nombreuses. C'est ainsi que l'introduction d'un principe nouveau dans la législation emporte, au point de vue des mœurs, des intérêts, de la loi elle-même qui devra être modifiée pour être mise en harmonie avec lui, des conséquences souvent incalculables d'abord. De même de l'admission dans la croyance d'un principe moral nouveau, capable quelquefois de renouveler les sentiments et les mœurs. Réfléchissons, enfin, que la géométrie est renfermée implicitement tout entière dans un petit nombre de principes évidents, lesquels suffisent pour démontrer chacun de ses théorèmes.

L'induction et l'analogie le cèdent évidemment en rigueur à la déduction; car il est de l'essence de ces procédés que la conclusion y dépasse la portée légitime, logiquement, des prémisses ou du principe. Ainsi, que j'affirme de toute une classe ce que je n'ai encore constaté que chez quelques-uns des individus qui la composent, ou encore que j'affirme d'un objet ce que je n'ai pu constater que dans un autre qui lui ressemble plus ou moins, il est clair que de telles conclusions sont excessives du point de vue de la logique. L'induction donc et l'analogie ne comportent pas cette certitude absolue, démonstrative, qui est propre à la déduction; leurs conclusions ne sont que probables, mais d'une probabilité telle, quelquefois, qu'elle équivaut à une certitude pratique. En général, cependant, les conclusions de l'induction sont plus rigoureuses que celles de l'analogie. Si, chez tous les individus d'une espèce que j'ai rencontrés, j'ai invariablement observé tel caractère, je ne puis croire à une coïncidence fortuite; je suis contraint d'y voir l'effet d'une loi, la marque d'une propriété commune. Mais de ce que deux objets présentent certaines ressemblances, il n'en résulte nullement au premier abord qu'il en existe d'autres entre eux. Cela peut être, cela est vraisemblablement, et d'autant plus que les ressemblances constatées sont elles-mêmes plus nombreuses et plus importantes.

Les conclusions donc de l'analogie ont dans certains cas une incontestable valeur, comme celles de l'induction en d'autres sont fort contestables, et ce n'est que d'une manière générale que celle-ci l'emporte en rigueur sur celle-là.

Quant à leur portée, l'induction concluant de l'espèce au genre, d'un genre inférieur à un genre plus élevé, c'est-à-dire du particulier au général; l'analogie, simplement d'une espèce à une autre, c'est-à-dire du particulier au particulier, la supériorité de l'induction est évidente. Remarquons même que, grâce à des généralisations successives, l'induction peut atteindre jusqu'à l'universel, non dans le sens métaphysique du mot, bien entendu. Ainsi l'induction conclut successivement de la chute d'un certain nombre de corps à la surface de la

terre, en un petit nombre de points et d'instants, à la pesanteur terrestre ; de celle-ci à l'attraction planétaire, et finalement à l'attraction universelle.

Importance du raisonnement.— L'importance du raisonnement résulte de sa nature même. Toute connaissance, avons-nous dit, qui ne nous est pas fournie par une intuition immédiate de la raison, ou par une observation directe, est le fruit du raisonnement. Or les principes de la raison sont peu nombreux, et sans le raisonnement ils resteraient stériles ; ils ne nous seraient d'aucune utilité pour la direction de la pensée comme pour celle de la vie ; entre eux et la réalité, il y aurait un abîme. D'autre part, les données de l'expérience sont relatives à un nombre limité d'objets, à des points déterminés de l'espace et de la durée. Sans le raisonnement donc, l'expérience restreinte, incomplète, ne nous serait pour penser et pour agir que d'un faible secours. Des faits observés nous serions incapables en effet, sans le raisonnement, de tirer aucune conséquence. Leurs lois, leurs causes, les vérités relatives aux ensembles, aux genres et aux espèces, le passé, l'avenir, l'espace, sauf le point que nous y occupons, nous seraient interdits. Mais, grâce au raisonnement, la connaissance s'étend de proche en proche ; nulle vérité acquise ne demeure stérile, chacune fournit toutes les conséquences qu'elle comporte ; rapprochées les unes des autres, elles sont ordonnées en systèmes, subordonnées à leurs principes les plus généraux. Des principes abstraits de la raison se déroulent des séries infinies de conséquences, abstraites aussi, de l'ordre mathématique ou moral, à l'aide desquelles la réalité est expliquée, jugée, réformée. D'autre part, les faits nous livrent leurs lois, leurs causes; les êtres se groupent en genres et en espèces, et, de généralités en généralités, la pensée s'élève jusqu'à des axiomes naturels qui vont se rejoindre aux principes premiers de la raison. Ainsi, par le raisonnement nos connaissances se développent incessamment, s'enchaînent, s'harmonisent, et l'esprit humain embrasse tout à la fois l'universalité des êtres, l'infini dans l'espace et la durée.

On voit par là combien sévère est l'arrêt porté contre le raisonnement, ou plutôt contre la raison humaine réduite à en faire usage, par Pascal et Port-Royal. Oui, sans doute, le raisonnement atteste la faiblesse première de l'esprit humain, qui du premier regard ne peut pénétrer la vérité et a besoin de raisonner pour juger; mais il témoigne mieux encore, et de l'excellence native de cette intelligence, qui, réduite à s'acheminer péniblement et par des voies détournées vers la vérité, y parvient cependant à travers tant d'obstacles; et de la puissance du génie de l'homme, qui, puisant dans sa propre énergie des forces que la nature lui avait refusées, ne doit qu'à ses seuls efforts des triomphes qu'elle semblait lui avoir interdits.

SECTION DEUXIÈME

FACULTÉS INTELLECTUELLES

CHAPITRE XVI

MÉMOIRE

Nous commencerons l'étude des facultés intellectuelles par la mémoire et l'imagination. Cette disposition nous offre un double avantage: d'abord, elle nous permettra de rapprocher l'étude des facultés d'ordre plus élevé qui constituent l'entendement et ont pour objet la connaissance, de celle de la connaissance elle-même, ou plutôt des idées qui en forment les éléments et qui sont le produit de ces facultés ; ensuite, mieux que toute autre, elle répond à l'ordre naturel de leur développement. La mémoire et l'imagination, en effet, facultés toutes spontanées, en rapport étroit, d'une part avec la sensibilité, de l'autre avec l'organisme, semblent placées sur les confins de la vie animale et de cette vie morale qui est propre à l'homme, comme un intermédiaire et un trait d'union entre elles. Les rudiments d'intelligence que suppose cette vie inférieure, dans laquelle la mémoire et l'imagination prédominent, ainsi qu'on peut le remarquer chez l'enfant, et dont l'exercice des sens est le fait le plus caractéristique, ne sauraient suffire à des facultés telles que la perception et la conscience, la raison surtout, lesquelles ne se constituent que graduellement, par l'exercice réfléchi de la pensée et au prix d'efforts personnels et de progrès soutenus.

I. — De la mémoire en général

Définition de la mémoire. — Dugald-Stewart définit la mémoire : cette faculté qui nous permet de mettre en dépôt et de conserver pour un usage ultérieur nos connaissances successivement acquises. Telle est bien, en effet, son utilité pratique ; mais elle est plus spontanée, et son domaine plus étendu que cette définition ne le donne à entendre. Nos souvenirs s'éveillent souvent d'eux-mêmes, comme ils ne répondent pas toujours à l'appel de la volonté. L'objet de la mémoire, d'autre part, ce ne sont pas seulement des connaissances au sens propre du mot ; toute modification antérieure de notre âme, tout

état, tout fait dont nous avons eu plus ou moins distinctement conscience, peut se représenter à nous sous forme de souvenir. Aussi définit-on quelquefois la mémoire une conscience prolongée. Cependant la netteté du souvenir n'est pas toujours en rapport avec la vivacité de l'impression éprouvée ; elle en dépend d'ordinaire, mais il arrive aussi qu'on se rappelle très-distinctement un fait qui sur le moment avait passé presque inaperçu. Nous dirons simplement que la mémoire est cette faculté qu'a notre âme de se ressaisir de son propre passé, de se rendre présentes celles de ses modifications antérieures quelconques (sensations et sentiments, pensées, volitions, actes) dont elle a eu plus ou moins distinctement conscience, et de les reconnaître comme telles.

Le souvenir : réviviscence et reconnaissance. — Le souvenir normal comprend, en effet, deux moments consécutifs, mais distincts : la réviviscence du fait antérieur et la reconnaissance. L'esprit reconnaît, cela même grâce à la mémoire, l'exactitude du fait dont la mémoire dépose. Mais il peut arriver qu'il y ait réviviscence sans reconnaissance. Dans ce cas, l'image de l'objet absent peut être très-nette et très-exacte, mais l'esprit ignore quel est cet objet, et est hors d'état de la lui rapporter. Les traits d'une personne me reviennent en mémoire, et je ne puis me rappeler quelle elle est. La reconnaissance, au contraire, s'appuie nécessairement sur la réviviscence : un objet que j'ai déjà vu, se retrouvant devant mes yeux, je le reconnais quelquefois du premier coup d'œil, d'autres fois après examen et en faisant effort pour me le rappeler. Mais, pour que je le reconnaisse, il faut bien que j'en aie gardé le souvenir ; c'est en le comparant avec son image présente à ma pensée que je m'assure de leur identité. En d'autres termes, il faut qu'en sa présence je me retrouve dans le même état où je m'étais déjà trouvé précédemment, que j'éprouve ce que j'avais alors éprouvé ; il faut, par conséquent, que j'aie gardé le souvenir de cet état.

La reconnaissance implique donc la réviviscence à quelque degré ; mais elle suppose quelque chose de plus, à savoir : la réviviscence simultanée d'impressions relatives à d'autres objets liés à celui que je me rappelle, la reconstitution dans ma pensée du milieu dans lequel j'avais primitivement remarqué celui-ci. Je ne reconnais, à vrai dire, une personne que lorsque je puis me rappeler, en la revoyant, quelques-unes des circonstances où je l'avais rencontrée, le lieu, le temps, certains faits de nature à lui restituer, avec sa physionomie propre, la place qu'elle a occupée dans mon passé. Donc des deux faits constitutifs du souvenir, la réviviscence est le fait primitif et fondamental ; la reconnaissance l'implique toujours, soit relativement à l'objet reconnu lui-même, soit relativement à d'autres en rapport avec lui. La reconnaissance se réduit à ceci, que je me dis : Me voilà bien dans les mêmes con-

ditions, dans le même état où je m'étais déjà trouvé en présence de cet objet; voilà bien ce que j'avais senti, vu ou fait; et plus j'examine l'objet lui-même, mieux je réussis à réveiller mes souvenirs, et plus je sens se confirmer en moi cette première impression.

Analyse du souvenir. — Maintenant, une analyse complète du souvenir y met en lumière les éléments suivants : 1° quant à son objet, la réalité, et tout ensemble l'antériorité du fait qu'il retrace ; 2° quant au souvenir lui-même, la conformité de la représentation à son objet ; 3° quant à l'esprit, la conviction de cette conformité, en même temps que de la réalité et de l'antériorité du fait. Nous reconnaissons, nous sommes certains, d'une certitude absolue, que le fait dont nous nous souvenons a été tel que nous nous le rappelons : pouvoir remarquable que possède la mémoire, de prononcer sans appel, avec l'autorité d'un juge infaillible, sur son propre témoignage.

Conditions du souvenir. — Logiquement, les conditions du souvenir son et le fait de l'*identité personnelle* ou de la *permanence du moi* et l'*idée de durée.*

1° Pour que nous puissions nous rappeler nos modifications antérieures et les rapporter à nous-mêmes, il faut évidemment que, depuis le premier moment dont nous avons gardé le souvenir, nous n'ayons pas cessé d'être. En d'autres termes, je ne puis me rappeler que ce dont j'ai eu conscience moi-même, que les événements de ma vie personnelle. C'est cette continuité d'existence de l'être qui a conscience, puis se souvient, indispensable à la mémoire, que désignent ces expressions : identité personnelle et permanence du moi.

2° D'autre part, le souvenir, ayant pour objet un fait antérieur et jugé tel, suppose évidemment l'idée ou le sentiment de la durée. Sans cette idée plus ou moins vague d'une durée successive et continue, au sein de laquelle ont leur place, aux moments successifs de laquelle correspondent, les événements successifs eux-mêmes de notre propre vie, nos souvenirs se rapprocheraient et se confondraient dans un instant unique, ou plutôt il n'y aurait plus souvenir. Nous nous représenterions comme actuels les faits que nous nous rappelons ; nous croirions voir, souffrir, agir, alors précisément que nos sens, notre cœur, notre volonté, sommeillent ou sont occupés par de tout autres objets.

A ces conditions le souvenir est possible. Mais l'exercice normal de la mémoire exige davantage. Pour que les objets qu'elle nous retrace aient un sens pour nous, et leur sens vrai, il faut encore qu'elle leur restitue leur physionomie réelle ; il faut qu'elle nous permette de nous ressaisir nous-mêmes à ce moment de notre passé, de le rattacher à notre présent. Il faut, pour cela, que les faits qu'elle nous retrace se retrouvent à leur place dans notre passé, qu'ils s'y localisent dans un

milieu connu, où ils se trouvent mis en rapport avec d'autres faits qui les éclairent et les expliquent, et par conséquent que notre passé tout entier, non sans doute dans le détail, mais dans ses traits les plus caractéristiques, se dessine à notre pensée. A ce prix seulement, nous pouvons nous ressaisir nous-mêmes à travers les phase ssuccessives de notre existence antérieure, retrouver le sens des événements qui s'y déroulent. Autrement, étrangers, quant au passé, à nous-mêmes et à tout ce qui nous concerne, nous nous souviendrions sans comprendre, spectateurs incrédules ou indifférents du drame qui fut notre vie même. C'est pourquoi à ce sentiment vague d'une durée indéterminée et impersonnelle, d'une identité tout abstraite de notre être moral, la mémoire associe nécessairement, dans son exercice normal, la notion concrète de notre propre durée et de notre existence personnelle; et, en même temps qu'un souvenir s'offre à notre pensée, d'autres plus importants ou plus familiers se présentent aussitôt, qui forment comme un cadre éprouvé dans lequel il prend place à son tour. C'est ainsi que la mémoire fait incessamment repasser sous nos yeux quelques-uns des anneaux de cette longue chaîne de souvenirs qui résume notre passé, qu'elle nous en retrace obstinément les événements principaux dans l'ordre même où ils se sont produits, comme autant de jalons, de points de repère dans les intervalles desquels elle localise les faits moins importants qu'elle vient à nous rappeler.

II. — Les formes de la mémoire

Ces remarques s'appliquent à la mémoire en général. Étudions maintenant ses formes principales. Elles correspondent aux divers points de vue sous lesquels peut être considéré le souvenir: 1° dans son mode de production; 2° dans la forme sous laquelle il se produit; 3° et 4° dans son objet, eu égard soit à la nature de cet objet, soit à la manière dont il s'offre à l'esprit.

1° Mémoire spontanée et volontaire.—Dans certains cas, nos souvenirs nous reviennent d'eux-mêmes, soit que l'objet, la direction de notre pensée actuelle, leur offrent une occasion, ou même, à notre insu et quelquefois malgré nous, les sollicitent à se produire, soit que le fait doive rester sans explication. D'autres fois la volonté les évoque, et ils ne font que répondre à son appel. Ce rappel volontaire du souvenir a été soigneusement étudié, notamment par Aristote ; on a cherché à se rendre compte de ce qui se passe dans l'esprit, lorsqu'il s'applique et réussit à réveiller des souvenirs qui sommeillaient. Avant tout, nous avons évidemment une idée vague du fait que nous cherchons à nous rappeler, et souvent cette idée suffit pour que nous nous le rappe-

lions en effet aussitôt. L'objet du souvenir et l'idée présente à l'esprit peuvent alors être considérés comme liés l'un à l'autre, comme les deux termes d'un rapport ou encore les parties d'un tout, de sorte qu'ils tendent naturellement à se compléter l'un par l'autre. Si, au contraire, l'idée actuelle ne réveille pas immédiatement le souvenir, si nous sentons qu'il se dérobe obstinément à nous, au lieu de l'attendre, nous nous acheminons vers lui, faisant effort pour le ressaisir par une suite d'essais, de tâtonnements; évoquant successivement des idées, des souvenirs qui nous en rapprochent de plus en plus; nous représentant, par exemple, pour retrouver le nom d'une personne, ses traits, des circonstances dans lesquelles nous l'avons nommée ou entendu appeler par son nom.

Dugald-Stewart voit dans la mémoire spontanée et dans la mémoire volontaire comme deux facultés distinctes : la mémoire est une, essentiellement spontanée. La preuve en est que la volonté, qui jusqu'à un certain point dispose de la mémoire, ne le fait que dans la mesure où celle-ci s'y prête: qu'elle fasse absolument défaut, et la volonté la plus énergique sera impuissante à assurer l'acquisition ou le rappel d'un souvenir. Il est si vrai que la mémoire est originairement, essentiellement spontanée, que c'est le plus souvent sans que la volonté s'y prête, et quelquefois malgré elle, qu'elle s'exerce, présentant obstinément à notre pensée, par exemple dans le chagrin ou le remords, des objets dont nous nous efforçons au contraire, mais sans succès, de la détourner. La mémoire volontaire, décrite déjà par Aristote et distinguée par lui de la mémoire spontanée sous le nom de réminiscence, s'appellerait mieux remémoration, du fait de se remettre en mémoire qui la constitue, le mot réminiscence ayant aujourd'hui un autre sens.

2° Souvenir et réminiscence. — Lorsque le souvenir nous présente son objet de telle sorte que celui-ci peut être sûrement reconnu, qu'il ne donne lieu à aucune méprise, à aucune erreur relativement à lui, il garde ce nom de souvenir. Il est dit réminiscence lorsque, au contraire, il le présente dans des conditions telles que, ne reconnaissant pas cet objet pour ce qu'il est réellement, pour ce que nous l'avons précédemment connu, nous sommes exposés à des méprises, à des erreurs plus ou moins graves relativement à lui. Cette possibilité d'erreur provient de ce que le souvenir est vague et incomplet. Nous ne nous rappelons qu'en partie le fait qui en est l'objet ; certaines circonstances qui nous montreraient ce fait sous un autre jour, et tel qu'il s'est précédemment offert à nous, nous échappant, nous nous trouvons réduits à des conjectures, ou plutôt nous sommes amenés à le voir tout autrement qu'il n'est, l'imagination intervenant d'autant plus librement que la mémoire fait plus complétement défaut et est moins en état d'opposer la réalité à l'illusion.

3. **Mémoires spéciales.**—On distingue, d'ordinaire, autant de mémoires spéciales que d'objets principaux auxquels la mémoire s'applique: ainsi une mémoire des mots, des dates, des noms, des formes, des couleurs, des idées, etc. Il est incontestable, en effet, que les aptitudes de la mémoire sont aussi variées que ses objets; de sorte qu'elle peut présenter ce contraste d'une merveilleuse facilité à apprendre et à se rappeler certains objets, et d'une extrême difficulté quant aux autres.

Entrons dans quelques détails sur ces diversités d'aptitude de la mémoire, en signalant les principaux objets auxquels elles correspondent. Quant aux perceptions de l'ouïe : sons en général, sons musicaux, isolément ou en série; mots, noms, nombres, dates. Quant à la vue: couleurs, formes, dispositions et situations (mémoire locale). Quant aux autres sens : odeur, saveur, etc. Quant à l'esprit : faits observés ou appris ; idées, isolément ou en série (mémoire logique). Il est à remarquer que ces aptitudes si diverses sont très-inégalement réparties et presque jamais réunies, qu'elles semblent se développer par l'effet de l'habitude, d'un exercice spécial de la mémoire plus encore qu'en vertu de dispositions natives, et, enfin, qu'elles trouvent leur application la plus remarquable dans la culture des sciences, la pratique des arts, l'exercice de certaines professions, dans lesquelles elles rendent les services les plus signalés ou sont même d'une absolue nécessité.

4° **Mémoire concrète et mémoire abstraite.** —La première a pour objet les données de notre expérience personnelle, sensible ou interne, d'un mot la pensée concrète, et est inséparable de l'idée de durée. La seconde a pour objet les vérités, les idées et les termes qui les expriment, d'un mot la pensée abstraite, et est étrangère à l'idée de durée.

Distinction profonde, quoique souvent méconnue ; car il n'est pas vrai que, lorsque nous nous rappelons des vérités ou des fictions, des idées, des mots, des objets de pensée, placés pour ainsi dire à nos yeux en dehors de la durée, valant par eux-mêmes et en dehors des circonstances dans lesquelles ils se sont pour la première fois présentés à notre esprit, nous les localisions nécessairement dans la durée. Nous ne pouvons, au contraire, nous rappeler nos modifications personnelles, nos perceptions, nos sentiments, nos actes, sans les reporter dans le passé, sans leur assigner une place dans notre propre durée. Il ne faudrait pas toutefois exagérer cette distinction. Si, parmi nos souvenirs actuels, les uns seulement nous rappellent, en même temps que leur objet, les circonstances, le moment où s'est faite leur acquisition, il en fut de même pour les autres au début. L'enfant qui apprend des mots, l'écolier qui s'applique à retenir un texte, une expérience faite sous ses yeux, ne sépareront pas d'abord l'objet de leur souvenir des circonstances où il s'est fixé dans leur esprit. Ce n'est que peu à

peu que, l'intérêt ou l'attention volontaire attachant de plus en plus fortement et exclusivement l'esprit à la connaissance elle-même, les circonstances étrangères à son objet s'effaceront graduellement, pour ne plus laisser dans la pensée que la vérité, l'idée, le mot, qui seuls, en effet, méritent d'être retenus et que seuls l'on s'applique à retenir.

Telles sont les principales formes de la mémoire. Étudions-la maintenant dans ses qualités et dans les conditions de son exercice.

III. — Exercice de la mémoire

Qualités de la mémoire. — Le travail de la mémoire comprend trois phases, trois opérations consécutives : l'acquisition, la conservation et le rappel des souvenirs. De là trois qualités principales de la mémoire : *facilité* à apprendre, *ténacité* à retenir, *promptitude* à se rappeler. Ces qualités sont loin d'être également réparties. En général, si l'on apprend facilement, on oublie de même ; par contre aussi, on a peine souvent à se rappeler ce que l'on sait le mieux. Donc la ténacité de la mémoire n'est pas une conséquence de sa facilité, ni sa promptitude de sa ténacité.

Exercice de la mémoire. — C'est à ce triple point de vue essentiellement pratique de l'acquisition, de la conservation et du rappel des souvenirs, que nous allons essayer de déterminer, aussi complétement que possible, les conditions de son exercice. Il en est d'organiques, mais elles sont obscures, peu connues ; nous nous attacherons, de préférence, aux conditions morales dont la connaissance est plus aisée et aussi peut mieux être utilisée.

I. Acquisition. — 1° Quant à l'acquisition, ce sont l'intérêt, l'attention, la répétition, l'ordre et l'association.

1° L'INTÉRÊT.—Il suffit qu'une chose nous intéresse vivement, soit parce qu'elle excite notre curiosité, soit parce qu'elle éveille en nous un sentiment profond, pour qu'elle se grave dans la mémoire en traits durables et souvent ineffaçables. C'est ainsi que nous nous rappelons fréquemment, longtemps, toujours même, telles actions, telles lectures que, cependant, nous n'avons faites qu'une fois, tels spectacles dont nous n'avons été témoins qu'un instant, mais qui nous ont fortement frappés. Une locution populaire exprime avec énergie cette influence d'une émotion vive sur la mémoire : Je vivrais cent ans que je ne l'oublierais de ma vie.

2° L'ATTENTION. — Une chose peut nous être indifférente ; mais, si nous y sommes volontairement attentifs, elle se gravera dans notre mémoire en traits d'autant plus nets et plus durables que l'effort fait pour la saisir aura été plus énergique et plus soutenu.

3° La répétition. — Ce qu'on a vu, entendu, lu, fait à diverses reprises, se grave insensiblement dans la mémoire, alors même que ni l'intérêt, ni l'attention, n'ont été éveillés, et d'autant plus profondément que la répétition a été plus fréquente. Aussi l'attention, unie à la répétition, est-elle le plus sûr moyen d'apprendre. C'est ce que l'enfant comprend d'instinct, et voilà pourquoi il répète à mi-voix la leçon qu'il veut apprendre, sentant bien qu'à force d'articuler et d'entendre les mêmes sons, les mêmes phrases, fussent-elles inintelligibles pour lui, il finira par s'en pénétrer, outre que son attention s'applique plus aisément à des sons incessamment reproduits et entendus qu'à des mots écrits sur lesquels le regard glisse sans s'y attacher.

4° L'ordre. — Que l'objet du souvenir soit unique ou multiple, qu'il soit simple ou complexe, l'ordre est encore un moyen puissant d'en faciliter l'acquisition. Un objet isolé, sans lien avec d'autres, est vite oublié. Il y a donc avantage à le rattacher à d'autres déjà connus, si surtout entre eux et lui il existe quelques rapports susceptibles de frapper l'esprit; et plus nombreux seront ces rapports, et plus aisément et sûrement il sera retenu. Est-ce une collection d'objets dont il s'agit de retenir les caractères communs, les propriétés, les noms : une classification claire et méthodique y aidera singulièrement. Si, enfin, l'objet est complexe, une analyse exacte et précise des faits, des caractères qu'il comprend, rendra le même service. En un mot, la clarté, l'enchaînement, la méthode, sont une condition très-favorable à l'acquisition des souvenirs.

5° L'association. — Une dernière circonstance également très-propre à la faciliter, c'est l'association accidentelle ou arbitraire, même la plus capricieuse. Que le hasard ou la volonté ait une fois rapproché deux choses, deux faits, deux idées, une idée et un mot ou un signe quelconque, devenus inséparables, l'un rappellera sûrement l'autre, qui, isolé, échapperait à la mémoire, et se présentera de lui-même parce qu'il est déjà connu ou plus aisé à retenir.

II. **Persistance.** — Quant à la persistance du souvenir, d'où vient qu'il en est d'ineffaçables, tandis que d'autres durent si peu? Ici encore l'explication du fait doit être cherchée dans les conditions mêmes de l'acquisition, mais surtout, il semble, dans l'intérêt et la répétition.

III. **Rappel.** — Nous n'avons sur ce point qu'à répéter ce que nous avons dit du souvenir spontané et du souvenir volontaire. Tantôt ce sont les circonstances et tantôt la volonté qui éveillent nos souvenirs, et nous avons dit comment.

Conditions organiques de la mémoire. — Telles sont les conditions psychologiques de l'exercice de la mémoire. Mais elle a aussi ses conditions organiques, aussi certaines qu'elles sont peu connues. Si elle se fortifie d'abord, puis décline avec l'âge ; si la santé et la maladie.

le sommeil et la veille, le régime et une foule d'autres circonstances dont l'importance nous est révélée par la gravité de leurs effets, mais dont le mode d'action nous échappe presque absolument, exercent une influence si considérable sur elle, c'est évidemment qu'ayant ses conditions organiques et, si l'on veut, son siége et son instrument dans le cerveau, elle est, quant à sa puissance, à ses qualités et, en partie sans doute, quant à ses aptitudes, sous la dépendance de cet organe, dont l'état réagit directement sur elle, et qu'elle se ressent, par conséquent, de tout ce qui en favorise ou en contrarie le jeu normal, comme elle subit le contre-coup de tous les changements brusques ou lents, superficiels ou profonds, qui peuvent s'y produire. Et comment s'expliquer autrement les altérations profondes comme les troubles accidentels de la mémoire ? Tantôt c'est, à la suite d'une maladie, la perte partielle ou totale des souvenirs, à ce point que, tout étant oublié, tout est également à rapprendre ; tantôt c'est seulement son affaiblissement, ou passager, ou définitif; quelquefois même c'est son impossibilité absolue ; d'autres fois c'est l'une de ses aptitudes seulement qui est lésée, c'est la mémoire des noms, celle des couleurs qui est perdue. Ainsi encore la mémoire, d'ordinaire plus vive et plus nette dans la veille, à l'état de santé, acquiert quelquefois dans le sommeil, dans le délire, une puissance et une lucidité extraordinaires, et alors les souvenir les plus lointains, les plus effacés, se réveillent avec une précision merveilleuse. Ainsi encore, sous l'empire de l'émotion comme de la fatigue, nos souvenirs nous fuient, quelque effort que nous fassions pour les ressaisir, et à d'autres moments ils nous reviennent sans que nous y songions. Ces caprices apparents de la mémoire n'ont assurément pour cause que l'état de l'organe qui lui est affecté.

Variétés de la mémoire. — La mémoire varie dans le même individu, comme d'un individu à un autre. Elle varie en chacun avec l'âge, nous l'avons remarqué. Ajoutons qu'elle est en général plus facile et plus prompte chez l'enfant, plus tenace chez l'homme mûr. Signalons encore ce fait remarquable, que le vieillard, qui ne peut plus rien apprendre ni retenir, se souvient cependant, avec une précision singulière, de son passé le plus lointain ; il semble que ses souvenirs les plus anciens se réveillent avec d'autant plus de force, que les plus récents lui font plus complétement défaut.

A un autre point de vue, la mémoire de l'enfant diffère de celle de l'homme, en ce que la première a une aptitude plus marquée pour les choses sensibles : les sons, les formes, les couleurs ; la seconde, pour les idées. Notons, à l'occasion des variations que l'âge apporte à la mémoire, que l'on oublie plutôt les mots que les choses, les noms propres plutôt que les noms communs, les noms de qualités et d'objets plutôt que ceux de rapports.

La mémoire varie d'un individu à un autre. En puissance d'abord : les uns ont une mémoire ample, infatigable; d'autres, au contraire, ont peine à retenir, à apprendre si peu que ce soit. D'autres diversités résultent de l'inégale répartition des qualités de la mémoire, les uns l'ayant plus facile, d'autres plus tenace, et de ses aptitudes spéciales.

IV.—Explication de la mémoire

Explications proposées de la mémoire.— Dans ce qui précède, nous nous sommes borné à énoncer des faits ; nous avons relevé diverses circonstances favorables ou contraires à l'exercice de la mémoire, sans essayer de pénétrer le secret de leur action, d'expliquer la mémoire elle-même. Quelle est la raison de ce pouvoir mystérieux que possède notre âme de renouveler ses modifications antérieures et de se rendre présente à son propre passé? Et où chercher la solution de ce problème obscur entre tous ? Les uns l'ont demandée au corps, les autres à l'esprit. Parmi les premiers, les uns arguent de traces imprimées, soit dans les organes des sens, soit dans le cerveau; les autres, de mouvements vibratoires, ayant leur siége dans le cerveau encore. Au fond, tous en sont réduits à des hypothèses qu'aucun fait ne justifie, et qu'il semble difficile de prendre au sérieux. Disons cependant un mot de ces diverses théories.

1° Traces imprimées dans les organes des sens.— Selon Aristote, la mémoire n'est qu'une suite de la sensation. L'objet sensible imprime sa forme dans l'organe sensoriel; celui-ci la transmet à l'âme, qui devient alors semblable à l'objet : ainsi s'explique la sensation. Mais cette forme ou trace imprimée dans l'organe peut se raviver, et ainsi l'âme ressaisir l'image de l'objet; si elle s'attache à l'image indépendamment de l'objet, l'âme imagine ; si elle rapporte l'image à l'objet, elle se souvient.

2° Traces et mouvements vibratoires dans le cerveau. — Une théorie plus récente ne fait que substituer le cerveau aux organes des sens. L'impression qui a déterminé la sensation laisse une trace dans le cerveau, et celle-ci, en se ravivant, reproduit la sensation; le souvenir n'est donc que la sensation renouvelée. Mais rien ne prouve la réalité, la persistance de ces traces imprimées, soit dans le cerveau, soit dans les organes des sens. Fussent-elles réelles, on se demande comment, innombrables comme elles le seraient, elles pourraient coexister sans se confondre, sans amener par conséquent de la confusion dans les souvenirs, comment surtout la confusion du souvenir avec la sensation pourrait être évitée. Ajoutons que cette explication ne s'appliquerait qu'à la mémoire sensitive.

La théorie moderne des mouvements vibratoires soulève des objections analogues.

3° Théorie psychologique de Damiron.—Parmi les théories imaginées pour expliquer la mémoire par une action spéciale de l'esprit, celle de Damiron mérite d'être mentionnée. Il suppose que les modifications antérieures de notre âme ne cessent pas de lui être présentes sans qu'elle en ait conscience; le souvenir résulterait alors de leur réapparition à la conscience. Il s'appuie sur certains faits : le travail sourd de la mémoire pendant le sommeil, le réveil de souvenirs qui semblaient définitivement évanouis. Mais prouve-t-il ce qu'il faudrait établir ? Comment concevoir cette persistance indéfinie et cette présence simultanée dans l'âme de toutes ses modifications successives, le retentissement sourd et prolongé jusqu'au terme de la vie de ses moindres impressions, alors qu'elle les ignore actuellement et que, pour la plupart, elle ne s'en souviendra jamais, quelque effort même qu'elle fasse pour se les rappeler ?

4° L'habitude. — On a essayé récemment d'expliquer la mémoire par l'habitude: tentative ingénieuse, en ce que l'habitude est l'un de ces faits élémentaires, très-généraux et très-simples, d'une réalité incontestable, et dont les effets, rigoureusement constatés, permettent de se rendre compte d'une foule de phénomènes qui au premier abord en diffèrent extrêmement et semblent inexplicables ; et l'on eût réussi peut-être si l'on avait pu établir que la vivacité et la durée du souvenir sont constamment en raison de la fréquence du fait, que son existence même en implique la répétition. Mais comment l'admettre, lorsque, l'attention ou l'intérêt étant fortement éveillés, il suffit d'un seul instant pour imprimer dans la mémoire une trace ineffaçable ?

5° Conjectures sur la cause du souvenir. — Dirons-nous, avec Reid, que la mémoire constitue en nous une sorte de miracle, et que Dieu, qui nous a donné la connaissance du passé, eût pu tout aussi bien nous donner celle de l'avenir ? Sans nier le mystère qui enveloppe à nos yeux l'origine du souvenir, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que le même mystère impénétrable plane sur chacune de nos facultés; que le premier des mystères, c'est l'existence même de l'être pensant ; mais que, du moment qu'il existe, la mémoire est la plus indispensable de ses facultés; car la pensée, réduite à la conscience fugitive d'un présent qui toujours échapperait, ne saurait constituer la vie d'un esprit. Maintenant, nul doute que le souvenir ne soit le dernier terme, seul donné à la conscience, d'une série d'opérations organiques ou mentales, sur la nature desquelles le phénomène probable d'une sorte de réviviscence des impressions antérieures semble pouvoir jeter quelque lumière. Si des conjectures pouvaient être permises au sujet d'une chose absolument ignorée, nous nous hasarderions à penser que les états organiques, nerveux ou cérébraux, antécédents nécessaires de tous les faits de conscience, acquièrent, par cela seul qu'ils se sont

une fois produits, une aptitude, fortifiée d'ailleurs par la répétition, à se reproduire, et par conséquent à renouveler les événements moraux auxquels ils sont attachés ; que, dans ce travail de réviviscence des phénomènes mentaux, leur côté affectif tend à s'affaiblir et à s'effacer définitivement, leur côté cognitif, au contraire, tendant à se maintenir et à prévaloir exclusivement dans la conscience, dont l'intérêt est qu'ils lui demeurent présents à titre de connaissances et nullement à titre d'affections; qu'ainsi, finalement, nous nous souvenons, en tant que connaissances seulement, de faits qui d'abord s'étaient représentés à nous comme des sensations, des volitions, c'est-à-dire que l'esprit serait graduellement amené à regarder comme étrangers à lui-même, et comme de simples connaissances, des faits dont primitivement l'image n'avait pu s'offrir à lui sans qu'ils se réveillassent en lui à quelque degré.

V. — Culture de la mémoire

Parmi les moyens employés pour venir en aide à la mémoire, les uns ont pour but de fortifier la faculté elle-même, les autres simplement d'en faciliter l'exercice. Parmi les premiers, les deux principaux sont l'exercice et la méthode.

1° Culture naturelle. — L'exercice fortifie la mémoire, comme nos autres facultés et nos organes eux-mêmes. Le développement des organes, des fonctions, des facultés par l'exercice, est donc un fait général et constant, non particulier à la mémoire ; cependant, plus peut-être qu'à aucune autre de nos facultés, il lui est favorable. Grâce à un exercice persévérant, la mémoire acquiert insensiblement une facilité, une ténacité, une promptitude croissantes, et, selon les objets auxquels elle est appliquée de préférence, des aptitudes dont le développement pour ainsi dire illimité est incontestablement l'effet de l'habitude.

2° Culture rationnelle. — La méthode favorise ses progrès, mais d'une autre manière. Faire un choix des choses qu'on veut apprendre. écarter celles qu'on juge inutiles, relier entre elles les premières, les rattacher à celles qu'on sait déjà, c'est se mettre en mesure de les apprendre plus facilement, de les retenir plus sûrement, de les retrouver plus promptement. Mais ce n'est pas seulement l'exercice de la mémoire qui en est facilité, elle bénéficie elle-même des conditions meilleures qui lui sont faites : substituer ainsi l'ordre à la confusion, une sage économie à une prodigalité ruineuse, c'est alléger son fardeau, ménager ses efforts et, avec la moindre dépense de force, assurer les résultats les plus considérables.

3° CULTURE ARTIFICIELLE. — Les procédés mnémotechniques ne se proposent guère que de faciliter l'exercice de la mémoire. Tous reposent sur l'association, sur ce fait que, deux idées ayant été une fois liées par la pensée, elles s'offrent ensuite simultanément à elle. Si donc il s'agit d'apprendre une chose difficile, il y aura avantage à la rattacher à une autre plus facile; car, le souvenir de celle-ci restant toujours à notre disposition, nous serons assurés, en le réveillant, de rapeler aussitôt celui de la première.

On retient ainsi des noms, des dates, des faits historiques, en les rapprochant de mots familiers ou bizarres, de signes conventionnels quelconques. C'est ainsi encore que tel signe dont nous sommes convenus avec nous-mêmes nous rappelle une chose à faire, à laquelle nous n'aurions pas songé autrement. La mémoire topique des anciens n'était qu'une application de la mnémotechnie à l'éloquence: l'orateur, en préparant son discours, en rattachait les diverses parties, dans leur ordre successif, aux parties successives elles-mêmes d'un objet familier, pièces d'un appartement, meubles d'une chambre. L'utilité de la mnémotechnie en des cas exceptionnels est incontestable; l'usage n'en est pas moins fâcheux : il coûte à la mémoire plus qu'il ne lui rapporte; car, pour obvier à une faiblesse naturelle, il tend à lui faire contracter une véritable infirmité, plus regrettable encore. Sans parler de cette foule de souvenirs insignifiants ou ridicules, dont toute l'utilité est de servir d'appui à d'autres et dont la mémoire est comme encombrée et obstruée, il substitue à son jeu naturel un exercice artificiel, lent et compliqué, auquel elle s'habitue et qui bientôt devient un besoin pour elle, la rend ainsi plus paresseuse et plus ingrate, l'affaiblit par conséquent; tandis qu'en imposant à l'esprit des associations factices, au lieu des rapports vrais des idées, il compromet la rectitude du jugement.

VI. — Importance de la mémoire

L'importance de la mémoire est immense, et à plusieurs points de vue.

1° ELLE EST LA CONDITION D'EXERCICE DE TOUTES NOS FACULTÉS. — D'abord, elle est la condition d'exercice de toutes nos opérations et facultés intellectuelles. Toutes, en effet, impliquent une certaine durée: on le reconnaîtra sans peine pour le raisonnement, qui suppose un enchaînement de jugements; pour le jugement, qui suppose une comparaison d'idées; pour la comparaison elle-même, pour l'abstraction et la généralisation, qui s'appuient sur elle; enfin pour l'attention, qui ne saurait être instantanée. Il en est des facultés comme des opérations : la perception, pour s'exercer, a besoin de temps ; pour bien voir, il faut

regarder, se rendre compte des apparences, seules données à nos sens. De même la conscience n'est point instantanée : tout en nous relève de la durée ; il ne nous faut pas moins qu'une succession de moments plus ou moins prolongée, appréciable ou non, pour réussir à distinguer les uns des autres nos états simultanés ou successifs et en prendre la connaissance exacte.

2° Trésor de connaissances incessamment utilisées. — A un autre point de vue tout pratique, la mémoire met à notre disposition un trésor incessamment accru de connaissances, où toutes nos facultés puisent, et au défaut duquel leur activité serait stérile. Que serait l'imagination sans la mémoire, qui lui fournit tout ensemble, et les matériaux qu'elle utilise dans ses créations, et les formes les plus belles empruntées à la nature ou à l'art, pour la guider dans son inspiration? Que serait la perception, si, faute de mémoire, tout étant toujours nouveau pour nous dans le monde sensible, nous étions réduits à acquérir une connaissance toujours nouvelle des mêmes objets, si toute expérience et toute science nous faisant défaut, nous ne pouvions, pour interpréter les apparences actuelles, nous reporter par la pensée au rapport d'apparences identiques à la réalité, tel que l'expérience ou la science peuvent l'établir ? Que serait enfin la conscience, et aurions-nous réellement conscience de nous-mêmes, si nous ne pouvions jamais nous saisir que dans le moment actuel, si nous ne pouvions maintenir sous notre regard la suite de nos modifications antérieures, des principales du moins, en former un ensemble qui relie les uns aux autres, et les moments successifs de notre existence, et les éléments distincts de notre nature ? A cette condition seulement, nous sommes pour nous-mêmes, nous existons moralement. A un point de vue plus général, que serait la pensée elle-même sans la mémoire, à quelque objet et sous quelque forme qu'elle s'applique, réduite à ressaisir au prix d'un travail incessant les idées, les principes, les vérités qu'elle doit mettre en œuvre, les perdant à mesure qu'elle les aurait retrouvés ? Grâce à la mémoire, au contraire, tout le fruit de notre expérience, de nos réflexions, de nos études antérieures, nous demeure acquis et reste à notre disposition. Idées et connaissances, toujours présentes, répondent à notre appel et nous rendent faciles les combinaisons nouvelles qui sont l'objet de notre travail actuel. L'expérience et le savoir, que sont-ils autre chose eux-mêmes que la mise en dépôt dans la mémoire des connaissances successivement acquises, grâce à nos semblables ou par nos seuls efforts ? La parole elle-même ne doit-elle pas à la mémoire ses plus brillantes qualités ? Si elle est facile, précise, heureuse, c'est que, grâce à la mémoire, les mots, les expressions, les images, s'offrent d'eux-mêmes à l'esprit, provoquent et devancent même la pensée, qui, s'il fallait les chercher sur le moment même et comme les

découvrir, deviendrait singulièrement lente et embarrassée. Ainsi parole, pensée spontanée ou réfléchie, conduite même; — car, lorsque nous avons à prendre un parti, surtout immédiat, combien le souvenir de l'expérience acquise ne vient-il pas en aide à la promptitude et à la sûreté du jugement, ne facilite-t-il pas la reproduction des mêmes actes, des mêmes efforts, des mêmes mouvements! — tout en nous donc, la spéculation et la pratique, l'intelligence et la vie, trouve dans la mémoire un appui, un secours, une condition de travail et de succès.

CHAPITRE XVII

ASSOCIATION DES IDÉES

I. — Idée de l'association ; son importance

Idée de l'association; ses éléments. — L'association des idées n'est, à vrai dire, ni une faculté ni une opération : elle n'est qu'un fait très-remarquable et très-important de notre constitution intellectuelle. Ce fait consiste en ce qu'une idée étant présente à l'esprit, une autre s'éveille aussitôt, évoquée en apparence par celle-là, puis une troisième, puis d'autres; toutes répondant, il semble, à l'appel les unes des autres, et occupant tour à tour la pensée comme les anneaux successifs d'une chaîne déroulée graduellement sous nos yeux. Avant tout quels sont les éléments du fait? Est-il restreint aux idées, ainsi que le nom qui lui est ordinairement attribué le donne à entendre, ou comprend-il d'autres formes de la pensée et même, comme on l'a soutenu récemment, tous les modes de la conscience. Nous y rattacherons sans difficulté, après les idées, les mots qui les expriment, puis les souvenirs; quant aux sentiments, sensations, déterminations, mouvements, actes, irréfléchis bien entendu, la question est plus embarrassante. Il est incontestable que ces divers états de conscience, ou modes d'activité, peuvent être provoqués par les idées que la pensée associe. Je ne puis songer à telle personne sans tristesse ou plaisir ; me représenter tel objet hideux ou effrayant, non-seulement sans un sentiment d'horreur ou d'effroi, mais sans une disposition à le fuir, sans des mouvements déjà, propres à assurer ma fuite. Toutefois, tous ces faits nous semblent bien plutôt des conséquences des idées associées que des éléments de l'association elle-même. Il faut, en effet, tenir compte de l'unité de notre être, de la solidarité de toutes ses fonctions. Ne voyons donc dans l'association des idées que ce qu'elle est réellement : un phénomène intellectuel, à quelque degré d'ailleurs que la sensibilité, l'activité, la volonté même, puissent accidentellement s'y trouver intéressées.

L'interprétation généralement reçue du phénomène, aussi bien que son nom vulgaire, tendrait à attribuer aux idées une spontanéité dont elles sont dénuées, et comme une sorte de puissance attractive en vertu de laquelle elles agiraient les unes sur les autres, l'esprit lui-

même étant alors considéré comme passif et étranger à ce qui se fait en lui. De telles vues sont absolument erronées. Les idées ne sont que des états de l'âme et, par conséquent, ne sauraient avoir le pouvoir qu'on leur prête. La pensée, au contraire, est essentiellement active dans le phénomène. S'agit-il d'idées associées par la répétition : il est bien clair que ce n'est pas l'une qui appelle l'autre ; c'est l'esprit qui, retrouvant l'une des parties d'un tout qui lui a été précédemment donné dans son ensemble, le complète en ressaisissant l'autre partie qui lui manque. S'agit-il d'idées associées de toute autre manière, par exemple, par un rapport de cause à effet : il est clair encore que c'est l'esprit qui, concevant une chose comme un effet, se reporte aussitôt, et de lui-même, à sa cause.

Le vrai nom du phénomène serait donc celui de suite spontanée des pensées. Il se lie étroitement à l'exercice de la mémoire et de l'imagination. La mémoire fournit les matériaux que l'association rapproche. D'autre part, l'association n'est que la loi de l'imagination, dont les combinaisons et les constructions ne sont possibles que par elle, leur succès même dépendant essentiellement de la manière dont elle s'opère. C'estdonc bien après la mémoire et avant l'imagination qu'il convient de l'étudier.

Circonstances qui lui sont particulièrement favorables. La sensation. — Deux circonstances sont particulièrement favorables à la production du fait, bien que d'ailleurs il soit constant ; ce sont la sensation et le sentiment. Toutes nos sensations, mais spécialement celles de la vue et de l'ouïe, ont le pouvoir d'éveiller en nous des idées, des souvenirs et, à la suite, des sentiments. Nous ne pouvons visiter les lieux où nous avons vécu, aimé, souffert, où vécurent ceux que nous avons aimés; les lieux illustrés par le génie, le courage ou la vertu ; ressaisir en de frêles objets, que notre regard sait seul distinguer, la trace dès longtemps effacée de nos joies et de nos douleurs évanouies, sans qu'aussitôt, en présence de ces vestiges d'un passé qui nous est cher ou nous intéresse vivement, les scènes et les personnes qu'ils nous rappellent se renouvellent et revivent un instant sous nos yeux, les souvenirs et les rêveries qui nous les retracent ayant toute la vivacité et tout le charme d'impressions actuelles. Nous ne pouvons contempler les spectacles de la nature sans que la grâce, la majesté ou l'horreur, dont ils sont empreints, n'éveillent dans notre âme des sentiments en harmonie avec eux. Quant aux sensations de l'ouïe, dont l'action sur elle est bien autrement soudaine, irrésistible, qui n'a senti son cœur battre à l'appel d'une voix amie, senti se rouvrir et s'épancher en vague mélancolie, en élans passionnés, cette source de souvenirs, de rêveries et d'émotions, que quiconque a vécu et pensé porte au dedans de soi ; que le temps peut momentanément assoupir, mais

qu'un son entendu, reconnu, qu'un bruit de la nature, une parole, un chant suffit pour réveiller? Et qui, reconnaissant la voix d'une personne dont il est séparé, ne l'a revue, pour ainsi dire, elle-même, avant que ses regards n'aient pu l'apercevoir?

Le sentiment. — Le sentiment, à son tour, rend l'association plus abondante et plus rapide. Pour peu qu'il ait de vivacité, il entraîne l'imagination, et des idées, des images en rapport avec lui, se pressent dans notre pensée. En proie à la crainte, nous n'entrevoyons que sujets d'effroi, images terribles ou lugubres. Livrés à l'espérance, tout nous rassure, nous encourage, nous enchante. L'expression que nous attribuons à un objet, l'agrément ou l'ennui que nous trouvons en lui, n'est le plus souvent que le reflet de nos propres sentiments; ce sont eux qui, en se réfléchissant sur lui, le colorent ou l'assombrissent. Tel spectacle, tel séjour, tel genre de vie, n'est par lui-même ni agréable, ni triste; il ne l'est tant qu'en raison de la propension que nous avons à le trouver tel.

Son influence sur divers états intellectuels. Rêve. — Il est intéressant de rechercher l'influence de l'association des idées sur la suite de nos pensées dans nos divers états intellectuels. Et d'abord dans le rêve: elle y est prédominante. Que son principal sujet soit déterminé par les souvenirs de la veille ou par quelque sensation sourde, interne surtout, la suite des idées, des images, des scènes qui le composent, ne résulte que de l'association.

Rêverie. — Il en est de la rêverie comme du rêve, de la rêverie qu'on a justement définie un rêve éveillé; à cette différence près que, dans la rêverie, nous pouvons toujours ressaisir la direction de nos pensées avec le sentiment de la réalité, nous ressaisir nous-mêmes par la réflexion, soit par un effort de volonté, soit qu'une sensation plus vive nous rappelle à la réalité.

Conversation. — La conversation, non celle sans doute qui roule sur un sujet déterminé et où l'on poursuit en commun un but assigné d'avance, mais celle où l'esprit ne vise qu'à la distraction et au plaisir que procurent l'échange et le mouvement des idées; la conversation libre, sans dessein préconçu, tour à tour enjouée et émue, éloquente et familière, toute semée d'anecdotes, de souvenirs et de réflexions, de mots piquants et de graves pensées, est presque tout entière l'œuvre de l'association. Ces saillies, ces brusques détours, ces caprices étranges en apparence, tant de sujets entremêlés, tour à tour effleurés, abandonnés et repris, sans qu'il soit possible le plus souvent de découvrir un lien qui les unisse, de ressaisir le fil, à chaque instant rompu, qui rattache l'une à l'autre des pensées que le hasard semble avoir rapprochées, tout cela s'explique par l'association. C'est elle qui fait que chaque objet nous en laisse entrevoir une foule d'autres auxquels

nous nous attachons tour à tour, notre esprit prenant plaisir à se laisser glisser sur la pente où l'attirent les idées et les souvenirs.

RÉFLEXION. — L'association intervient même dans la réflexion, pour lui fournir des matériaux et lui en faciliter la mise en œuvre. Ici, sans doute, l'initiative personnelle, tout à l'heure absente ou reléguée au second plan, reparaît et remplit le rôle principal. L'esprit a son but, qu'il ne perd pas de vue; ses démarches sont toutes concertées, il ne livre rien au hasard. C'est bien lui, et en toute liberté, qui détermine la direction, règle le mouvement et la suite de ses idées. Mais ces idées, n'est-ce pas l'association qui les lui présente, les premières en rapport immédiat avec son objet, les autres plus ou moins directement liées à celles-là ? Son rôle à lui, c'est de choisir entre elles, car elles son nécessairement de valeur inégale; de retenir seulement celles qu'il juge convenir à son dessein; celles-ci, de les coordonner et de les adapter à son but, d'en tirer enfin tout le parti possible. Et pour cela même l'association lui vient encore en aide, comme on peut s'en convaincre en étudiant le travail de la composition littéraire, où il est facile de reconnaître, dans les moindres détails de l'exécution comme dans l'inspiration générale de l'ouvrage, dans les plus délicates nuances du style aussi bien que dans le plan, l'influence fâcheuse ou favorable, mais toujours nettement accusée, de l'association des idées.

II. — Étude de l'association des idées

Historique de la question. — Aristote a connu et décrit l'association; il a montré sa liaison avec la mémoire, son influence sur le rappel des souvenirs. Cependant l'étude en est assez récente. Hobbes, l'un des premiers, en a reconnu l'importance et a essayé de s'en rendre compte. Mais ses observations valent mieux que sa théorie. Il n'y voit qu'une suite de la sensation. Deux sensations ayant été simultanément ou successivement éprouvées, nous ne pouvons éprouver ensuite ou nous rappeler l'une d'elles, dit-il, sans nous rappeler l'autre. Mais une foule d'associations sont irréductibles à la sensation.

Hume a bien mis en lumière le fait constitutif de l'association; il a reconnu qu'entre les deux idées qu'elle rapproche, il y a nécessairement un rapport en vertu duquel l'esprit passe de l'une à l'autre. Mais l'énumération qu'il fait de ces rapports est très-incomplète. Il se borne à signaler ceux de ressemblance et de contraste, de contiguïté dans le temps et dans l'espace, et de cause à effet.

Reid, à un tout autre point de vue, a énoncé quelques-unes des circonstances qui font prévaloir dans l'esprit telle association de préférence à toute autre. Ce sont, suivant lui, l'habitude et les inclinations intellectuelles et morales.

Dugald-Stewart, enfin, revenant au point de vue de Hume, s'est appliqué à déterminer les principaux rapports d'association, qu'il divise en logiques et en accidentels.

Théorie de l'association: 1° De la direction imprimée à l'association. — Nous plaçant au point de vue de Reid, nous nous demanderons d'abord ce qui fait qu'une même idée étant présente à l'esprit de plusieurs personnes, des idées si diverses peuvent s'éveiller à la suite, différentes pour chacune. La répétition, l'habitude, expliquent déjà le fait en partie. Il suffit que deux idées se soient trouvées une fois associées, volontairement ou accidentellement, pour qu'elles se rappellent l'une l'autre, et leur liaison sera évidemment d'autant plus étroite, qu'elles auront été plus fréquemment rapprochées; avec le temps, elles deviendront inséparables.

Mais nombre d'associations sont nouvelles et ne sauraient s'expliquer ainsi. Ajoutons donc à la répétition les dispositions actuelles ou permanentes de l'esprit et du cœur, leurs qualités et leurs défauts, et de même ceux du caractère. Selon que dans ce moment je serai attentif ou distrait, satisfait ou contrarié, gai ou triste, un même objet fera naître en moi des idées très-différentes. Or, nos dispositions actuelles variant à l'infini, on conçoit que le champ de l'association est pour ainsi dire sans limite, chaque idée pouvant, selon l'impression qui domine, éveiller les idées les plus diverses. Même remarque pour nos dispositions permanentes, nos tendances naturelles ou acquises. Deux personnes, l'une d'un esprit léger, l'autre d'un esprit sérieux; l'une d'un cœur généreux et compatissant, l'autre d'un cœur froid et dur; l'une d'un caractère noble, loyal, courageux; l'autre d'un caractère faux, bas, timide, se trouvant diversement affectées dans les mêmes circonstances, des idées différentes s'éveilleront par conséquent en elles. C'est ainsi que les préoccupations habituelles, déterminées par le genre de travail, la profession, les goûts, les mœurs, appellent et retiennent de préférence nos idées dans un cercle déterminé; et, par exemple, deux personnes de profession différente, à la vue d'un même objet, auront des idées tout autres.

Signalons, enfin, l'influence de la passion. Absente de la conscience, toute circonstance ayant quelque rapport avec son objet tendra à la réveiller : ainsi la vue de certaines couleurs, du sang, excite la fureur, la cruauté de certains animaux. Présente, la conscience, exclusivement préoccupée de la fin que la passion lui propose, cherche partout les moyens de la satisfaire, ne s'intéresse, n'a égard aux choses et aux personnes qu'autant qu'elle voit en elles des obstacles à écarter ou des instruments à utiliser pour ses desseins.

2. Loi de l'association: Rapport des idées. — Le principe de l'association peut s'énoncer ainsi: pour que l'esprit passe d'une idée à

une autre, il faut et il suffit qu'il se rappelle, découvre ou imagine entre elles un rapport quelconque, que ce rapport soit profond ou superficiel, prochain ou éloigné, réel ou factice.

Classification des rapports d'association. — De tels rapports sont innombrables, et nous ne pouvons énumérer que les plus généraux; ceux-ci mêmes étant très-nombreux, il convient de les ranger dans un ordre méthodique. Quelques-uns les divisent en nécessaires et en contingents, d'autres en naturels et en arbitraires; mais ces divisions ont plus de rigueur apparente que de valeur pratique. Tout rapport, sans doute, rentre dans l'une ou l'autre de ces classes; mais il y en a bien peu de nécessaires contre beaucoup de contingents, bien peu d'arbitraires contre beaucoup de naturels.

La division de Dugald-Stewart nous paraît à tous égards préférable. Elle repose sur une distinction profonde, en même temps qu'elle jette une vive lumière sur notre constitution intellectuelle. Les rapports qu'il appelle *logiques*, c'est-à-dire ceux de *principe à conséquence*, de *cause à effet*, de *fin à moyen*, sont inhérents aux choses elles-mêmes, avoués par la raison, et, par suite, ils font appel à la réflexion. Les rapports *accidentels* au contraire, c'est-à-dire ceux de *ressemblance et de contraste*, de *contiguité dans le temps et dans l'espace*, sont étrangers aux choses elles-mêmes, ne reposent que sur des coincidences fortuites et ne font appel qu'à la mémoire et à l'imagination. Toutefois sa classification nous semble un peu étroite : certains rapports importants n'y sont pas mentionnés; il en est d'autres qu'il serait malaisé de ranger dans l'une ou l'autre classe. Dans ce double cas se trouvent les rapports si fréquents de la *partie au tout*, du *mode à la substance*, celui même du *signe à la chose signifiée*. D'un autre côté, tels rapports (ceux-là précisément) peuvent être donnés par la nature et avoués par la raison, sans pour cela faire appel à la réflexion ; ils seraient donc bien improprement appelés logiques. Il en est de même du rapport de cause à effet, qui parfois est bien près de se confondre avec celui de succession, de succession constante, et alors intéresse la mémoire plutôt que la réflexion. Au fond, les seuls rapports expressément logiques sont celui de principe à conséquence, et accidentellement celui de fin à moyen. Quoi qu'il en soit, la classification de Dugald-Stewart nous paraît encore préférable à toute autre : elle unit la profondeur à la simplicité ; au mérite de la clarté elle ajoute celui de distinguer par des traits précis les deux modes de la pensée trop souvent confondus, la spontanéité et la réflexion. Là est sa vraie supériorité; autrement nous inclinerions pour une autre classification plus large, et à certains égards plus satisfaisante. Aux rapports accidentels de Dugald-Stewart, tels qu'il les définit, qui ne dépendent que de coïncidences fortuites, nous opposerions, non ses rapports logiques, trop peu nombreux, mais

des rapports essentiels, reposant sur les connexions intimes des choses, et nous compléterions ainsi son énumération.

1° Rapports essentiels. — Principe à conséquence, cause à effet, fin à moyen ; — mode et substance, tout et partie, les parties d'un même tout.

2° Rapports accidentels. — Ressemblance et contraste, contiguité dans l'espace, simultanéité et succession, le signe et la chose signifiée.

Ce sont les plus généraux. Ajoutons-y quelques rapports moins importants, mais également fréquents, et qui pour la plupart s'y rattachent : l'origine et la parenté, la possession, l'usage (l'ouvrier, l'instrument qu'il emploie, l'ouvrage qu'il exécute); l'autorité (supérieur et subordonnés); la coopération (diverses personnes ou choses concourant à un même travail).

On peut voir par cette énumération que, parmi les rapports essentiels, les uns sont plutôt naturels, comme celui de la partie au tout; les autres plutôt logiques, et que, parmi les rapports accidentels, il en est de naturels aussi, comme celui de ressemblance ; d'arbitraires ou factices, comme celui du signe à la chose signifiée.

Importance de quelques-uns de ces rapports. — Nous ne dirons rien des rapports essentiels et surtout logiques, leur importance s'accusant assez d'elle-même. Quelques mots seulement des rapports accidentels. Ceux de ressemblance et de contraste sont le principe d'une foule d'associations, les plus familières et les plus fréquentes : il suffit que deux choses se ressemblent, à quelque titre que ce soit, par la forme, la grandeur, la couleur, le son qu'elles rendent, le nom qu'elles portent, pour que l'une nous fasse penser à l'autre. Il suffit, de même, que deux choses semblables à certains égards contrastent à d'autres, pour que nous passions de l'une à l'autre : ainsi la vue du malheur réveillera en nous l'idée du bonheur ; le vice nous fera songer à la vertu, la petitesse à la grandeur. Ainsi, parfois, l'éloge outré renferme une satire déguisée : l'on dit précisément le contraire de sa pensée, et l'on est compris. Les associations par ressemblance et contraste sont le fondement des métaphores et de la plupart des figures du langage. Le propre de celles-ci, c'est d'éveiller dans l'esprit une idée autre que celle que le mot exprime, une idée abstraite à l'occasion d'une image. Elles sont tout à la fois l'une des ressources les plus précieuses de l'écrivain et la source de l'une des jouissances littéraires les plus délicates. La cause en est que, présentant simultanément deux idées à notre esprit dans un seul mot, elles multiplient nos idées; puis que, tout en s'adressant à l'esprit, elles intéressent l'imagination par l'image à laquelle le mot s'applique proprement; enfin que, par le vague même inséparable d'un tel mode d'expression, elles laissent quelque chose à deviner, font appel à la sagacité de l'esprit. Les associations

résultant d'un rapport de simultanéité ou de succession, ce que Dugald-Stewart appelle la contiguité dans le temps, ou d'un rapport de contiguité dans l'espace, sont aussi ordinaires. Une date nous rappelle un événement; de même un événement nous en rappelle un autre contemporain ; un lieu, les scènes qui s'y sont passées ; un détail, un ensemble; le nom d'une personne, ses traits, son caractère, sa vie, ses vertus, ses fautes ou ses malheurs, les événements auxquels elle a été mêlée, d'autres personnes avec lesquelles elle s'est trouvée en rapport.

Influence sur l'esprit de l'habitude des associations logiques ou accidentelles.— Dugald-Stewart a admirablement montré les conséquences qui résultent, pour l'esprit lui-même, de l'habitude des associations logiques ou accidentelles.

Avec les associations accidentelles, que l'habitude en soit déterminée par une tendance naturelle ou qu'elle ait été ultérieurement contractée, ce qui prédomine, ce sont les qualités brillantes de l'esprit: la spontanéité, la vivacité, le mouvement, la variété dans les idées, le charme dans la conversation, d'un mot l'esprit proprement dit ; mais, trop souvent aussi, c'est la légèreté, une inaptitude croissante aux travaux sérieux; à la longue, une altération du jugement, une impuissance au raisonnement. Avec les associations logiques, au contraire, si l'esprit perd en souplesse, en vivacité, en grâce ; si elles le disposent à une allure lente, lourde, monotone, ces défauts sont largement compensés par la netteté, la justesse, la puissance logique, par une aptitude croissante à la réflexion et aux travaux sérieux. En résumé, les associations accidentelles sont familières au poëte et à l'artiste ; les associations logiques au savant, parce que les premières ne demandent, pour se former, que de la mémoire et de l'imagination, tandis que les secondes sont le fruit du travail et l'œuvre de la raison.

III. — Les effets de l'association

I. L'association et les diverses facultés intellectuelles.—Le rôle prédominant de l'association dans la pensée spontanée, considérable encore dans la réflexion, permet déjà d'entrevoir son influence, parfois utile, souvent nuisible, sur l'intelligence et, par suite, sur la conduite.

Il n'est pas une seule peut-être de nos facultés intellectuelles dont elle n'accompagne et ne facilite l'exercice. Nous le constaterons bientôt pour l'imagination, lorsque nous étudierons cette faculté.

Mémoire. — Quant à la mémoire, complétons rapidement les indications déjà données. Tantôt l'association rapproche deux termes de même nature, relatifs au même objet, ou mieux les parties d'un tout;

ainsi les premières lettres d'un nom, les premiers chiffres d'un nombre, les premiers mots d'une phrase, deux rimes, quelques notes d'un air musical, nous rappellent ce nom, ce nombre, deux vers, cet air ; ainsi encore quelques traits d'une figure géométrique la rappellent. Tantôt l'association rapproche deux termes de nature différente, mais relatifs à un même objet : ainsi la vue ou le portrait d'une personne rappelle son nom ; une figure géométrique, une démonstration. Tantôt, enfin, elle rapproche des termes empruntés d'objets différents : ainsi lorsque nous passons du signe à la chose signifiée.

Perception. — La perception externe suggère des remarques analogues. Habitués à retrouver dans chaque objet et dans chaque fait les mêmes qualités sensibles, les mêmes propriétés, constamment associées et, par exemple, certaines couleurs unies dans tel objet à certaines saveurs, à certains sons, en un mot les mêmes parties complémentaires d'un tout, dont certaines parties seules nous sont actuellement données, nous arrivons à ne voir dans les unes que le signe, l'indice certain des autres, et avec toute raison ; de même de certaines apparences reconnues correspondre toujours à telles réalités, et, par exemple, de certaines dispositions de couleurs, de certains effets de lumière, signes dès lors de certains rapports de grandeur, de forme ou de situation. Mais où l'illusion est absolue, sans pour cela être nécessairement préjudiciable, c'est lorsque nous nous imaginons percevoir certaines qualités sensibles, tandis que nous n'avons que les qualités correspondantes ou ordinairement associées à elles sous les yeux ; lorsque nous confondons le jugement suscité ou imposé par la sensation avec la sensation elle-même. C'est ainsi que l'association devance ou complète l'expérience, et, pour employer une expression juste, malgré son apparence paradoxale, nous donne de la réalité un sentiment plus vif et plus vrai que la réalité elle-même.

Jugement et raisonnement. — L'association intervient dans le jugement et le raisonnement plus qu'on ne le croirait. Avant l'âge de la réflexion et toujours ensuite, mais surtout chez les esprits simples et peu cultivés, une foule de jugements résultent d'associations purement accidentelles. Quant au raisonnement, on a ingénieusement montré que l'induction et l'analogie ne sont primitivement formées que de simples associations. L'enfant qui s'est une fois brûlé au feu ne le verra plus sans se rappeler sa brûlure ; d'où il conclura instinctivement que tout feu brûle.

II. Dangers de l'association : 1° L'association, cause d'erreurs personnelles. — Mais c'est surtout sur les dangers de l'association qu'il convient d'insister ; elle est, en effet, le point de départ d'erreurs personnelles ou communes sans nombre. Deux objets, deux circonstances, ayant été donnés une ou plusieurs fois, successivement ou

simultanément, l'esprit ne les sépare plus; non-seulement l'un rappelle l'autre, mais en semble inséparable, de telle sorte qu'une coïncidence fortuite, exceptionnelle peut-être, est érigée en vérité générale, absolue, en règle du jugement et de la conduite. Que, de même, l'esprit rattache l'une à l'autre deux idées qui n'ont point de lien réel, une telle association est nécessairement une erreur, et cependant elle finit par s'imposer, à tel point que l'on ne songe pas à en examiner la valeur, qu'on se refuse même à la discuter. C'est ainsi que chacun associe à l'idée du bonheur telle idée qui, en réalité, lui est étrangère, la fortune, le pouvoir, le plaisir; et, dès lors, ne voyant le bonheur que là, c'est là exclusivement qu'il le recherchera. Ainsi de la liberté politique, sans laquelle il n'y a pour les uns ni indépendance, ni dignité morale, et qui, pour les autres, autorise ou commande tous les excès commis en son nom: de là le culte dont elle est l'objet de la part des premiers, l'effroi qu'elle inspire aux autres; — de l'honneur, que beaucoup font consister à être courageux ou loyal, ou probe, ou même à passer pour tel, s'imaginant dès lors que, pourvu que l'on possède, ne fût-ce qu'aux yeux des autres, l'une ou l'autre de ces qualités, on peut tout se permettre sans cesser d'être homme d'honneur. C'est ainsi encore que la vue seule du médecin rassure le malade, comme si sa présence avait le don de rendre la santé, et que la vue de ceux qui ont le droit ou le pouvoir de punir fait trembler les coupables, comme s'ils pouvaient lire dans sa conscience. C'est surtout dans l'ordre moral ou politique que de telles associations se produisent, parce que, les objets étant plus complexes, plus délicats, la plupart n'en ont que des idées vagues ou inexactes.

2° L'ASSOCIATION, SOURCE DE PRÉJUGÉS. — La plupart des erreurs communes résultent aussi de fausses associations d'idées. Distinguons parmi elles les préjugés et les superstitions. Le préjugé n'est qu'une appréciation erronée des choses ou des personnes ; la superstition est une croyance irréfléchie à des influences mystérieuses, surnaturelles, en opposition avec le cours ordinaire des choses et dérogeant à l'ordre normal de la nature. Les préjugés se réduisent, pour la plupart, à attribuer à certaines personnes, à certaines choses, des qualités, une influence, un mérite qu'elles ne possèdent que dans notre imagination. Frappés de quelque supériorité, très-réelle peut-être, que nous leur reconnaissons par rapport à d'autres, et à laquelle nous attachons d'autant plus de prix qu'elle nous fait plus complétement défaut à nous-mêmes, ou que nous présumons qu'elle peut davantage s'exercer à notre profit ou à notre détriment, nous concevons pour elles une estime hors de proportion avec leur mérite réel : de là, suivant les cas, une confiance, un respect, des espérances ou des craintes, que rien ne justifie. Telle est l'origine des préjugés qui reposent sur l'autorité,

autorité du temps pour les croyances et les institutions; autorité du rang, de la naissance, du talent, de la profession, pour les personnes. Les caprices et les excentricités de la mode, les variations du goût, la diversité des usages et des mœurs, n'ont souvent pas d'autre cause: l'initiative prise par ceux qui passent pour plus éclairés, dont le jugement ou la conduite fait loi aux yeux des autres, entraîne la foule, qui, hors d'état de juger par elle-même, ne peut que s'en rapporter à ceux dont la compétence est incontestable à ses yeux. Ainsi le peuple imite les grands ; ainsi les admirateurs d'un écrivain de génie copient jusqu'à ses défauts, et souvent ses défaut surtout; ainsi toute opinion, toute institution, tout usage que le temps a consacré, trouve par cela même des croyants et des défenseurs, d'autant plus intolérants qu'ils sont plus sincères et plus aveugles ; ainsi mille choses vaines ou mauvaises n'ont d'autre raison d'être que leur existence même. Elles sont; on les croit, on les fait; donc il faut les croire ou les faire.

Les superstitions se rapportent à trois chefs principaux : prévision de l'avenir, action sur l'avenir de puissances surnaturelles, rapports avec celles-ci afin de conjurer des effets funestes, d'obtenir des effets favorables. 1° A la première classe appartiennent les croyances et les pratiques relatives à la prévision de l'avenir, d'après l'interprétation de certains phénomènes regardés comme signes ou pronostics infaillibles d'événements futurs intéressant l'Etat ou les individus : phénomènes célestes, et plus spécialement exceptionnels, éclipses, conjonctions d'astres ; phénomènes météorologiques regardés comme inexplicables ou miraculeux : tonnerre, pluies de pierre ou de sang, etc. ; phénomènes terrestres ou accidents humains : tremblements de terre, vol des oiseaux, entrailles des victimes, une chute, un songe, etc.

2° A la seconde classe appartiennent les superstitions relatives à l'action fatale d'influences ou de puissances surnaturelles. Citons parmi celles-ci l'importance attribuée de tout temps, par la crédulité populaire, à certains nombres, jours, anniversaires, regardés comme favorables ou funestes; la foi, également de tous les temps, à une intervention miraculeuse de la divinité dans le monde, à l'action mystérieuse d'êtres invisibles, puissances infernales, bons ou mauvais génies, d'hommes même, investis d'un pouvoir surnaturel, dispensant arbitrairement les biens et les maux, la santé et la maladie, la vie et la mort; sorciers, revenants, fées, etc.

3° Une troisième classe de superstitions se rapporte aux moyens imaginés par un charlatanisme éhonté, pour enchaîner les puissances surnaturelles : de là mille pratiques stupides ou criminelles, par lesquelles on espérait se les rendre favorables, les désarmer, désigner une victime à leurs coups : évocations, conjurations, exorcismes, philtres magiques, formules cabalistiques, etc.

CHAPITRE XVIII

IMAGINATION

Divergences au sujet de l'imagination. — Peu de facultés intellectuelles ont donné lieu à des théories aussi diverses que l'imagination. Pour Aristote, elle n'est que la plus humble de trois facultés intermédiaires entre la sensation et l'intelligence, les deux autres étant la mémoire spontanée et la mémoire volontaire. L'imagination alors n'est qu'une suite de la sensation, dont elle nous représente l'objet en son absence. Pour Bossuet, d'accord avec Descartes et son école, fidèles eux-mêmes à la tradition scholastique, qui sur ce point encore se rattache à Aristote, l'imagination n'est aussi qu'une suite de la sensation; il la place à côté du sens commun et au-dessous de l'intelligence. Pour l'école écossaise, elle n'est pas même une faculté spéciale, mais une dénomination commune appliquée à tout un ordre de facultés dont le caractère distinctif est la spontanéité; plus nettement, elle désigne le jeu spontané de la pensée, par opposition à son exercice réfléchi. Pour quelques contemporains enfin, à la suite de Hégel, elle est la faculté de l'idéal; c'est elle qui le conçoit et le réalise.

Ces divergences nous font pressentir la difficulté des questions que nous aurons à examiner. Avant de nous y engager, nous devons essayer de nous former de l'imagination l'idée la plus générale et la plus nette, Pour cela, nous avons à déterminer la nature de son objet, la forme sous laquelle elle nous le présente, la manière enfin dont elle le conçoit.

I. — L'imagination en général

Idée de l'imagination : 1° Elle a pour objet une construction. — Cet objet est une construction dont les matériaux lui sont fournis par l'expérience, c'est-à-dire par la mémoire. Que cette construction ne soit qu'ébauchée ou qu'elle soit achevée, qu'elle soit plus ou moins originale, il n'importe quant à présent; le seul point à noter, c'est que l'imagination, en appliquant à des éléments préexistants de la pensée des procédés d'élaboration qui lui sont propres, réussit à constituer un objet nouveau, plus ou moins semblable aux objets réels, dont il a toutes les apparences, bien qu'en fait il soit irréalisable peut-être.

2° ELLE LUI PRÊTE UNE RÉALITÉ FICTIVE. — A cet objet qui n'existe que dans la pensée, elle prête une existence objective, c'est-à-dire une réalité fictive, et ainsi nous le donne comme réel et présent, tandis qu'il n'est ni l'un ni l'autre. Par là, elle se distingue nettement de la mémoire et de la perception. L'objet de la mémoire est réel et passé, et elle nous le donne comme tel. L'objet de la perception sensible ou interne est réel et présent, et elle nous le donne comme tel. L'imagination, au contraire, implique une illusion, puisqu'elle nous donne comme présent et réel un objet qui peut n'être que fictif, et qui dans tous les cas est absent.

3° ELLE LE CONÇOIT SPONTANÉMENT. — Enfin le travail par lequel l'imagination donne naissance à son objet est tout spontané. Il s'opère dans une région de la pensée inaccessible à la conscience, par le seul jeu naturel des forces intellectuelles; si la réflexion et la volonté y interviennent, ce n'est jamais qu'accidentellement, pour fixer les conditions que devra remplir l'œuvre projetée, mais l'exécution n'en appartient qu'à elle.

Nous pouvons maintenant définir l'imagination : une aptitude native de l'esprit à composer, à construire, sans le concours de la réflexion et avec des matériaux provenant de l'expérience et empruntés à la mémoire, des objets sans réalité, mais qui, par l'apparence, ne diffèrent pas des objets réels, dont la réflexion seule peut les distinguer.

COMMENT L'IMAGINATION RÉALISE SON OBJET. — L'imagination nous donne son objet comme réel et présent; est-ce à dire que nous croyions à la présence, à la réalité d'un objet qui, nous le savons très-bien, n'existe que dans notre pensée? La réflexion, le vif sentiment de la réalité, à laquelle nous ramènent à chaque instant nos sens toujours en éveil, nous interdisent une telle illusion; aussi ne se produit-elle qu'exceptionnellement, lorsque l'imagination, fortement ébranlée dans le silence de la raison et des sens, prend pour ainsi dire possession de la conscience et s'en fait seule écouter. Alors les formes et les couleurs fictives qu'elle déploie devant nos yeux, les sons dont elle frappe notre oreille, non-seulement ont toute la netteté des souvenirs les plus présents, toute la vivacité de la perception même, mais il nous semble réellement les voir et les entendre; et ainsi la fiction s'impose à nous à l'égal de la réalité, dont elle revêt tous les dehors, tandis que la réalité elle-même s'évanouit pour lui faire place, ou se transforme pour s'accommoder à elle. Nous ne sommes plus au théâtre, spectateurs incrédules d'une scène fictive, en présence de toutes les invraisemblances d'une représentation mensongère; notre pensée, notre cœur, nos regards même, saisis, fascinés, ne cherchent, ne voient que ce monde chimérique au sein duquel l'imagination nous transporte, qui n'a de réalité qu'en nous, et qui cependant seul existe alors pour nous. Dans

de tels états, sans doute, l'équilibre de nos facultés se trouve momentanément rompu ; pour que l'imagination maîtrise à ce point notre âme et lui imprime de si violentes secousses, il faut que, contrairement aux conditions normales de la vie intellectuelle, les sens, la réflexion, la mémoire, lui laissent le champ libre, ou du moins n'interviennent qu'autant et de la manière qu'il lui convient. C'est ce qui a lieu précisément dans le rêve; dans l'hallucination, au contraire, l'illusion sensorielle se produit parfois sans altération ni trouble de l'intelligence. Quoi qu'il en soit, si, comme c'est le cas ordinaire, nous ne croyons pas à la réalité de l'objet que l'imagination nous présente, il n'en est pas moins vrai qu'elle nous le montre exactement tel que nous le percevrions, si la réalité pouvait nous l'offrir : même netteté d'aspect, même vivacité d'impression. Mais ici l'impression est instantanée, là elle est persistante; ici elle est en opposition avec toutes les données de l'expérience actuelle; là, au contraire, toutes la confirment; ici, enfin et surtout, il dépend de nous l'écarter; là, elle s'impose dès l'abord, et de plus en plus, en raison même des efforts que nous faisons pour l'écarter.

II.—Les formes de l'imagination

L'objet de l'imagination est essentiellement une construction, mais cette construction ressemble plus ou moins à la réalité: elle peut n'en être qu'une image; elle peut aussi constituer une œuvre originale, une création véritable. De là, diverses formes de l'imagination. On en distingue habituellement trois principales, sous les noms d'imagination reproductrice, imagination combinatrice et imagination créatrice.

1° Imagination reproductrice. — A son degré inférieur, l'imagination semble se confondre avec la mémoire, et n'est qu'une suite, nous ne dirons pas seulement de la sensation, mais de la double perception sensible et interne. A ce degré, elle peut se borner à nous représenter comme actuelles nos modifications antérieures; comme présents, les objets précédemment donnés à nos sens. Mais alors ce qui la distingue de la mémoire, c'est que celle-ci nous représenterait ces choses comme passées et absentes, tandis que l'imagination nous les donne comme présentes. Mais elle peut aussi davantage: même dans ce travail de reproduction, servile en apparence, son initiative trouve à se déployer : il est bien rare, en effet, qu'elle nous montre les objets absolument tels qu'ils se sont offerts à nous ; il est presque inévitable qu'elle les altère ou les transforme, compliquant le fond donné par le souvenir de détails qui lui sont étrangers. Mais qu'elle utilise les souvenirs à titre de modèles ou comme de simples indications, c'est toujours d'eux qu'elle s'inspire ; ce sont les objets eux-mêmes, tels que

la mémoire les retrace, qu'elle s'applique à reproduire ; et, quelque part que la fantaisie ait à son œuvre, si librement qu'elle se joue dans les détails dont elle enrichit le fond qui lui est donné, et grâce auxquels elle réussit à en varier à l'infini la reproduction, c'est sur ce fond toujours et pour lui qu'elle travaille ; c'est la réalité même qu'elle s'attache à rendre, et ce qu'elle y ajoute ne tend qu'à lui donner plus de relief et d'éclat. La part de la fantaisie et de l'invention dans un tel travail n'est donc qu'accessoire ; elles n'y interviennent qu'en sous-ordre, et ainsi s'explique et se justifie le nom d'imagination reproductrice.

Aristote, Descartes, Bossuet, font certainement erreur lorsqu'ils restreignent l'objet de l'imagination à la sensation externe. Le nom de cette faculté sans doute fait illusion ; il n'y a d'image que des choses sensibles, et à la rigueur même que pour la vue. Cependant, nous n'imaginons pas moins les données de nos autres sens : ainsi, dans le rêve, nous entendons, touchons, goûtons, adorons, il nous le semble du moins, de même que nous voyons ; dans la veille même, lorsque nous nous parlons à nous-mêmes, ne nous semble-t-il pas entendre distinctement jusqu'aux moindres inflexions de notre voix, alors cependant qu'aucun son n'est émis ? Donc toutes nos sensations quelconques peuvent nous être retracées par l'imagination. Il en est de même de nos modifications intérieures ; la preuve en est encore dans le rêve, qui associe toujours à des images sensibles des sensations internes, fictives comme elles, des sentiments, toutes les manifestations enfin de la vie morale.

2. **Imagination combinatrice.**— A un degré plus élevé, l'imagination n'est plus simplement reproductrice, mais combinatrice. Ici elle se distingue nettement de la mémoire, dont elle se rapprochait singulièrement sous sa forme précédente. Elle ne se borne plus à reproduire nos affections ou sensations telles qu'elles ont été dans la réalité, à renouveler fictivement les états antérieurs de notre âme : elle dispose librement de ces données de l'expérience, les combine à son gré, en forme des objets, des scènes, analogues à la réalité sans doute, dont les éléments du moins lui appartiennent, mais que celle-ci n'a point offerts et qui peut-être ne s'y rencontreraient pas. Telles les fictions de la fable. Telles ces suites d'idées et d'images, de formes, de sons, de couleurs, qui tour à tour occupent, distraient, captivent, enchantent l'esprit ; soit qu'elles passent devant lui légères, flottantes, insaisissables, ainsi que dans la rêverie ; soit qu'elles s'y fixent et s'y concentrent en claires visions, en inspirations fécondes, comme il arrive au poëte, à l'artiste, à tout homme dans l'esprit duquel une préoccupation forte s'allie à un sentiment profond. Telles encore ces perspectives sombres ou riantes, ces tableaux incessamment renou-

velés, que l'impression la plus fugitive, qu'un son, un regard, un contact, fait soudain surgir; qui ne survivent guère à l'événement qui leur a donné naissance, mais ne laissent pas d'agir vivement sur l'âme, en réveillant l'activité de la pensée et l'ardeur du sentiment.

C'est à cette forme de l'imagination que Dugald-Stewart donne les noms d'*imagination spontanée* et de *mémoire imaginative,* et c'est elle surtout que l'on a en vue lorsqu'on parle de l'imagination. Pas plus que la précédente, elle n'est le privilége exclusif de l'homme; elle s'exerce dans le rêve comme dans la veille; et c'est eu égard à elle surtout qu'il est vrai de dire que l'association est la loi de l'imagination. Ce qui caractérise ses produits, c'est que, tout en différant de la réalité, ils ne s'élèvent pas au-dessus d'elle.

3. Imagination créatrice. — Que l'imagination, réduite à la double fonction que nous venons d'analyser, suffise aux besoins ordinaires de la pensée; que même, chez la plupart des hommes, son activité se dépense en un jeu stérile d'associations sans valeur et sans portée, on peut l'admettre, à la rigueur, en s'autorisant de l'apparence bien plus que de la réalité des faits; mais qu'elle soit condamnée à ce rôle secondaire, que toute initiative féconde lui soit interdite, c'est ce qu'on ne saurait prétendre sans méconnaître, non-seulement dans les chefs-d'œuvre, mais jusque dans les ouvrages les plus médiocres de l'art, de la littérature, et en partie de l'industrie elle-même, des qualités qu'ils ne sauraient tenir que de l'imagination, mais auxquelles se refusent également les procédés d'imitation servile de l'imagination reproductrice et les allures désordonnées de la mémoire imaginative. L'imagination comporte donc chez l'homme, et chez lui seul, une forme supérieure, plus véritablement digne de lui et seule capable d'expliquer les combinaisons belles ou utiles où se déploie la sagacité inventive de son esprit, et à plus forte raison les plus nobles productions de son génie. Mais l'analyse en est difficile.

Ses caractères : 1° INVENTION ORIGINALE ET 2° PERFECTION RELATIVE. — Trois caractères, toutefois, semblent plus spécialement la distinguer de la mémoire imaginative : l'invention originale, qui lui est propre ; le pouvoir d'attribuer à ses œuvres, sous les dehors de la réalité, cette perfection relative qui leur permet de rivaliser avec ce que la nature a de plus beau, et sans laquelle elles ne présenteraient qu'un assemblage incohérent d'éléments disparates et disjoints, au lieu d'un tout individualisé et vivant; celui enfin d'adapter ses conceptions à celles de la raison, d'exprimer des idées par des images, de traduire la vérité par la fiction, de donner un corps et de prêter la vie à de simples abstractions, au pur intelligible, en un mot de concevoir et de réaliser l'idéal.

De ces trois caractères, les deux premiers font évidemment défaut

à la mémoire imaginative. La raison en est simple : enchaînée par le souvenir à la réalité, elle s'en inspire trop directement, trop exclusivement, pour atteindre à l'originalité ; d'autre part, quelle unité, quel enchaînement, quelle perfection relative, attendre d'une faculté dont la liberté touche de si près à la licence, et que le caprice aveugle qui préside à ses démarches condamne à de perpétuels écarts? S'agitant sans règle et sans frein, se dispersant au lieu de se concentrer, entravant elle-même son essor par la complaisance avec laquelle elle se prête aux moindres caprices de sa fantaisie, elle s'épuise sans produire, et dépense en de vives et stériles saillies des forces qui, pour devenir fécondes, ne demanderaient qu'à être disciplinées. Il en est tout autrement de ce qu'on appelle imagination créatrice, de l'imagination, veux-je dire, lorsque, déjà puissante par elle-même, éclairée et contenue en outre par la raison, soutenue par une volonté forte, elle sait se concentrer sur un objet unique, mesurer ses élans, régler ses transports. De là tout ensemble l'originalité et l'excellence de ses productions: de là cette fécondité créatrice qui enfante des œuvres, où la nature semble revivre plus harmonieuse et plus belle, tant l'unité profonde de l'ensemble y fait valoir la riche variété des détails, tant elles renferment de vérité sous les dehors de la fantaisie. C'est que, supérieure à la réalité, elle la respecte sans s'y assujettir. Bien qu'elle vise plus haut, c'est sur la réalité qu'elle s'oriente, sur elle et d'après elle qu'elle travaille. De là tout à la fois la hardiesse et la solidité de ses constructions. Son secret, c'est de s'aider de la nature pour la vaincre: elle l'imite alors même qu'elle la surpasse; elle la suit encore jusque dans ses écarts apparents.

3° PUISSANCE EXPRESSIVE.—.Il y a plus, ses œuvres sont éminemment expressives: qu'elles s'adressent à l'esprit ou aux sens, qu'elles empruntent le langage de la poésie, celui de la peinture ou de la musique, de quelque manière et par quelque moyen qu'elles se produisent, sons vibrant à notre oreille, formes et couleurs étalées sous nos yeux, pensées transmises à notre esprit par l'intermédiaire des mots ; que l'objet qu'elles nous présentent appartienne à la réalité ou lui soit étranger, elles n'existent qu'à la condition de traduire un sentiment, une idée, comme elles n'ont de sens pour notre esprit, ni d'action sur notre âme, qu'à la condition de nous les communiquer, d'y éveiller une inspiration analogue à celle qui leur a donné naissance, et ainsi de nous associer en quelque sorte à leur mystérieux enfantement. Supprimez le sentiment et l'idée, et, au lieu des chefs-d'œuvre que vous admirez, vous n'en aurez plus que le simulacre froid et décoloré, qu'une image susceptible encore d'agréer aux sens, mais qui ne dira rien à l'âme. Tel ce langage expressif du regard et du geste que nous ne saurions entendre sans émotion, parce que, pour le parler, il faut être ému soi-même.

C'est l'âme donc qui rend le corps éloquent; et, s'il est vrai que les œuvres de l'imagination ont, elles aussi, leur éloquence, c'est à l'âme encore qu'en appartient le secret. C'est aux sources de la raison la plus ferme, du goût le plus pur, de la sensibilité la plus profonde et la plus délicate, que s'alimente l'imagination de Raphaël, lorsqu'elle évoque la radieuse apparition que son pinceau va immortaliser. En la présentant à ses regards, elle n'a fait que répondre aux élans de sa pensée et de son cœur, que traduire, sous la forme la plus achevée et avec toute la puissance d'expression que comporte son art, l'idée et le sentiment qui transportaient son âme. Ainsi, c'est de l'âme elle-même que jaillit l'inspiration créatrice; et ce qui, plus encore que la perfection d'un art inimitable, fait le charme et la beauté des œuvres de génie, c'est la poésie, ce sont les trésors de pensée et de sentiment dont elles surabondent; c'est la vie et la beauté morales qu'elles manifestent sous le voile transparent de la fiction ; c'est l'idéal entrevu et rendu sensible, l'idéal qui, dans toutes les voies de la pensée, dans le bien comme dans le beau, dans le vrai, dans l'utile même, sollicite le génie, et toujours recule à mesure qu'il semble plus près d'être atteint; l'idéal, cet au-delà mystérieux que la réalité laisse entrevoir et qui toujours la dépasse, dont la première notion tout abstraite appartient à la raison, mais que l'imagination seule a le pouvoir d'évoquer sous une forme concrète.

III. — Nature de l'imagination

Concours prêté à l'imagination par les autres facultés.— L'imagination implique le concours d'un grand nombre d'opérations et de facultés intellectuelles; et d'abord de la mémoire, sans laquelle elle n'existerait pas. C'est la mémoire, en effet, qui lui fournit les matériaux qu'elle met en œuvre, non-seulement les éléments tels quels de ses combinaisons, mais les formes les plus pures, les plus belles, que la nature et l'art offrent à l'imitation. La mémoire, à son tour, suppose la double perception. D'autre part, l'imagination fait appel à la comparaison, puisqu'elle choisit, parmi les éléments que lui présente la mémoire, ceux qui lui conviennent; à l'abstraction, puisqu'elle n'emprunte aux objets que quelques-unes de leurs qualités, pour les rapprocher et en former son objet à elle; à la généralisation, enfin, puisqu'elle conçoit et réalise des types présentant les caractères communs à une espèce; il est vrai qu'alors même elle y ajoute des traits individuels qui les complètent et leur donnent l'apparence de la réalité.

L'imagination faculté spéciale.—C'est ce concours prêté par un grand nombre d'opérations et de facultés intellectuelles à l'imagination qui a fait croire à Reid, à Stewart, qu'elle n'est pas une faculté

spéciale. Ce ne sont pas seulement, en effet, des matériaux qu'elle leur emprunte; c'est, nous venons de le voir, une coopération active à son propre travail qu'elle leur demande. Faut-il, pour cela, n'y voir qu'une faculté nominale, le jeu spontané de la pensée suffisant à expliquer ce que d'ordinaire on attribue à l'imagination? Certes, l'on n'est que trop porté à exagérer le nombre des facultés, à supposer derrière chaque groupe de faits, même les plus particuliers et les plus complexes, une faculté spéciale, originelle et seule capable d'en rendre compte, partant à compliquer, lorsque, pour être clair et vrai, il faudrait tendre à simplifier.

Mais confondre n'est pas simplifier; il faut aussi savoir distinguer les fonctions originairement distinctes de la pensée. Or l'imagination en est une, au même titre que la perception et la conscience, à plus juste titre même, celles-ci ne se constituant que graduellement par un effort de l'activité intellectuelle appliquée à leur objet, celle-là étant au contraire, comme la mémoire, originairement indépendante du développement ultérieur de la pensée et préexistant virtuellement à son propre exercice.

Considérons, en effet, la nature de son objet, la forme sous laquelle elle nous le présente, la manière dont elle le conçoit: tout, dans le travail de l'imagination, accuse l'existence et l'action d'une aptitude native, originale, de notre intelligence, au défaut de laquelle ni notre propre volonté, ni le jeu fortuit de nos facultés ne sauraient suppléer. C'est ce que démontrent d'abord sa double propriété de construire spontanément des objets fictifs et de nous les proposer, de nous les imposer plutôt comme extérieurs et réels, et, mieux encore, la manière dont elle procède à ce travail. Le jeu spontané de la pensée suffit ici, dit-on, à rendre compte de tout. Mais, pour prêter à de simples apparences, à de pures fictions, l'éclat et le relief de la réalité; pour assortir, façonner et fondre entre eux, de manière à en former un tout harmonieux, tant d'éléments disparates, à la fois mis en œuvre; pour rappeler avec tant d'à-propos et comme à dessein, parmi tant de souvenirs également prêts à se réveiller, ceux-là seuls qui doivent être utilisés, il faut plus que le hasard. Un tel travail est le fait d'un art profond et délicat, sûr de lui-même et constant dans ses procédés, jusque dans ses irrégularités apparentes; il est la preuve qu'une aptitude native de l'esprit, qu'une faculté spéciale, ingénieuse autant que féconde, est entrée en scène, s'est attribué la direction des forces intellectuelles mises en jeu, et, par des moyens dont elle a le secret, a tout conduit à des fins qui lui sont propres.

Tant s'en faut d'ailleurs que l'imagination se confonde avec le jeu spontané de la pensée, que, dans certains cas, celui-ci, loin d'être nécessairement imaginatif, peut devenir un travail sérieux, instructif et fécond.

Ne nous arrive-t-il pas pendant le sommeil, dans le rêve, de surmonter comme en nous jouant des difficultés qui avaient lassé notre patience et découragé nos efforts ; de faire preuve d'une pénétration, d'une vigueur et d'une solidité d'esprit, d'une sagacité inventive, dont nous nous croyions absolument incapables? Le travail spontané de la pensée comporte donc et, dans certains cas, réclame la coopération, non de la réflexion personnelle, ce qui serait contradictoire, mais de celles de nos facultés qui nous mettent et nous maintiennent en rappart avec la vérité, de l'entendement, de la raison, dont les aptitudes et les qualités propres s'y manifestent si visiblement. Ajoutons que l'imagination, travaillant sur les matériaux que la mémoire met à sa disposition, trouve parmi ceux-ci des pensées, des idées et des mots à côté du souvenir des sensations et des sentiments, les données de la réflexion à côté de celles de la sensibilité; que son activité, dès lors, ne saurait s'employer seulement à combiner des formes, des sons, des couleurs, alors que d'autres éléments de la vie morale la sollicitent également et comportent une élaboration et une transformation analogues.

Qualités de l'imagination.— Les principales qualités de l'imagination sont : l'éclat, la vivacité, la richesse, la fécondité et la force. Il est plus facile de s'en faire une idée que de les définir. L'éclat résulte de qualités propres aux combinaisons dont l'imagination est susceptible, combinaisons de formes, de sons, de couleurs. La richesse tient surtout à la variété des combinaisons, la fécondité à leur nombre, la force à la puissance qu'elles révèlent. Une imagination forte peut concentrer dans une œuvre unique l'originalité et la vie.

Variétés de l'imagination.— Les variétés de l'imagination sont innombrables. Elles proviennent d'abord de l'inégale répartition de ses qualités, puis des tendances qui la dominent. Il y a des imaginations rêveuses et tristes, d'autres vives et enjouées, d'enthousiastes et de positives, de nobles et de vulgaires. Dans les unes, l'aspiration à l'idéal prédomine ; dans les autres, c'est l'aptitude à concevoir et à figurer la réalité ; l'idéal lui-même pouvant être conçu très-diversement, ici dans la force, là dans la grandeur et la majesté, ailleurs, dans la mesure et l'harmonie, dans l'élévation morale. Les tendances que ces conceptions de l'idéal impriment à l'imagination, diverses elles-mêmes, doivent la modifier profondément. Parmi les causes de ces variétés de l'imagination, il en est de personnelles et de générales, de physiques et de morales. Parmi les causes physiques, signalons le climat, la race et aussi les sites familiers ; parmi les causes morales, l'éducation, les lectures, le milieu social, les croyances religieuses et morales.

IV.— L'imagination, l'entendement et le goût

L'imagination et l'entendement.— Pour achever de caractériser l'imagination, nous l'opposerons successivement à l'entendement et au goût. A l'entendement d'abord : 1° son objet, c'est le vrai, vérité de fait ou vérité nécessaire ; sa fonction propre, c'est de mettre l'esprit et de le maintenir en rapport avec la vérité. L'imagination, elle, n'a pas souci de la vérité, à laquelle elle ne pourrait s'attacher sans enchaîner sa liberté. Les données de l'expérience et de la raison sont pour elle non avenues ; elle ignore les conditions de l'existence et de la vie. Le possible est son domaine ; tous les objets qu'elle peut concevoir, conformes ou non à la vérité, elle s'applique et réussit à les réaliser. Ou plutôt elle n'a point d'effort à faire pour cela : pour elle, concevoir et réaliser ne font qu'un. Et ainsi, à côté et au mépris du monde réel, elle crée un monde nouveau, étrange et merveilleux, peuplé d'êtres chimériques, ici resplendissant de beauté, là hideux et misérable.

2° La vérité étant l'objet de l'entendement, la connaître est sa fonction essentielle. Entrer dans la vérité et s'y maintenir, tel est son premier besoin, et, lors même qu'il édifie des systèmes, c'est sur des vérités connues qu'il s'appuie, comme c'est pour atteindre à des vérités nouvelles qu'il les élève. L'imagination, au contraire, produit, invente, crée.

3° L'entendement conduit à la science ; l'imagination donne naissance à l'art et à l'industrie.

4° L'entendement est inséparable de l'abstraction et de la généralisation : en discernant les différences, en saisissant les ressemblances, il est amené dès l'abord à abstraire et à généraliser, et les produits de ce premier travail, les idées abstraites et générales, lui servent à former les conceptions, les jugements et les raisonnements qui seront l'objet de son travail ultérieur ; en un mot, la pensée élaborée par l'entendement est tout abstraite. Le concret est, au contraire, la forme constante des données de l'imagination, le concret qui ne se sépare pas de l'individuel. Aussi est-ce avec raison que Port-Royal et Bossuet distinguent entre imaginer et entendre : on imagine un triangle particulier, d'une grandeur, d'une forme, d'une couleur déterminées ; mais entendre le triangle ou le concevoir, c'est se le représenter en général, dans son essence, sans lui assigner ni forme, ni grandeur déterminées.

5° Des trois fonctions principales de l'entendement, comprendre, juger, combiner ou construire, cette dernière seule lui est en partie commune avec l'imagination; les deux autres lui appartiennent en propre. L'imagination, en effet, ne juge ni ne raisonne, ni ne calcule; car, pour

cela, elle devrait avoir égard à la vérité qu'elle ignore. Mais, ouvrière infatigable, elle déroule ses tableaux incessamment renouvelés, varie ses conceptions, les complique, pour satisfaire à sa fantaisie, et sans souci de savoir ce qu'elles valent au regard de la raison et au prix de la réalité, ni comment elles pourraient se réaliser.

6° Enfin le travail de l'imagination est essentiellement spontané ; il est ce que la nature le fait ; nous n'avons pas le pouvoir, si elle ne s'y prête, de produire, d'inventer, même d'évoquer devant nos yeux une image. Le travail de l'entendement a son principe dans l'esprit lui-même : non qu'en de certains cas il ne puisse échapper à la conscience et se produire sans le concours de la volonté ; mais il est habituellement réfléchi, c'est-à-dire personnel, s'opérant alors sous le regard de la conscience, sur l'initiative et avec l'aide de la volonté.

L'imagination et le goût. — 1° Le goût, ce bon sens délicat, ce discernement prompt et sûr du beau et du laid, de ce qui convient ou non, n'est qu'une des formes de la raison, n'est sous un autre nom que la raison même, en tant qu'elle s'applique aux choses de l'art et de la littérature, et, plus généralement, en tant qu'elle a pour objet la convenance esthétique. Le goût n'invente ni ne produit; il est de lui-même stérile ; sa fonction propre, comme celle de la raison, est le jugement, dont l'imagination, elle, est incapable. Il distingue les qualités et les défauts; et, secondé par la mémoire et jusqu'à un certain point par l'imagination elle-même, il corrige ces derniers, retranche, ajoute, modifie, d'un mot améliore l'œuvre de l'imagination.

2° L'œuvre de l'imagination est, en effet, antérieure à celle du goût ; elle atteint de prime saut son objet ; elle le conçoit et le réalise, par la pensée du moins, dans son ensemble comme dans ses détails, un et vivant, avant que le goût n'intervienne pour apprécier cette première ébauche, solliciter l'imagination à un nouvel effort, et ainsi lui permettre de se corriger elle-même.

3° Le travail de l'imagination est essentiellement spontané; les aptitudes natives, les dons heureux de l'intelligence, d'un mot la nature y pourvoit et en décide. Il déjoue tous les efforts de la volonté, et l'esprit lui-même y demeure fatalement étranger. Le mot inspiration n'éveille-t-il pas l'idée d'un état violent, d'une sorte de crise heureuse de la pensée, durant laquelle notre âme, ravie à elle-même, n'aspire qu'à contempler de plus près le merveilleux objet qu'une pensée étrangère a conçu et lui découvre, ou encore ne fait que transcrire sous la dictée d'un génie supérieur l'œuvre que d'elle-même elle serait impuissante à produire ? Tout au contraire, c'est en pleine possession de nous-mêmes que nous prenons conseil de notre goût ; c'est sur les données de la raison la plus ferme et la plus éclairée que se fondent ses jugements. Le calme, une attention vive et soutenue, à laquelle rien

n'échappe, une raison mûrie par l'expérience et la réflexion, telles sont les conditions les plus favorables à son exercice. En un mot, le goût est réfléchi, et l'imagination spontanée.

4° L'imagination est toute personnelle, en ce sens qu'étrangère et indifférente à la vérité, n'admettant ni règle ni contrainte, elle ne relève que des dispositions et des convenances de la pensée individuelle. Mais le goût n'a point à les consulter ; il a des lois respectées de tous les esprits éclairés et droits ; ses jugements, par conséquent, ont un caractère impersonnel.

5° L'originalité, qui distingue les œuvres de l'imagination, fait absolument défaut à celles du goût. Alors même qu'elle se bornerait à rapprocher des éléments empruntés à la réalité, l'emploi qu'elle en fait, la forme qu'elle leur imprime, lui appartiennent en propre. Elle invente et crée ; le goût ne sait qu'imiter. Qu'elle-même, d'ordinaire, imite la nature, afin de la surpasser, nous l'avons établi; il est des cas cependant où matériaux et modèles, l'homme, il semble, tire tout de son propre fonds. Que doivent à la nature l'architecte, le musicien surtout, s'ils sont obligés de créer eux-mêmes en partie les éléments de leur travail, à plus forte raison les modèles, les formes idéales qu'ils reproduisent? Et, s'il en est ainsi de quelques-uns des arts, pourquoi pour les autres, et pour la poésie, l'imagination serait-elle impuissante à inventer et à créer? Elle ne fait pas quelque chose de rien, non sans doute; mais, avec le peu qu'il lui faut, faire tant et si bien, opérer dans les choses une transformation si profonde, concevoir et réaliser des formes si nouvelles et si heureuses, n'est-ce pas créer aussi?

6° Les œuvres du goût, enfin, si correctes et irréprochables qu'elles soient, sont froides et mortes si l'imagination ne les anime ; elles ne présentent à vrai dire que des qualités négatives. Il n'appartient qu'aux créations de l'imagination d'être vivantes, à ce point qu'elles nous émeuvent et nous enchantent comme la vie elle-même.

En résumé, l'art et la littérature n'existent que par le concours de l'imagination et du goût. Leurs ouvrages les plus médiocres le réclament; mais à leurs chefs-d'œuvre il faut quelque chose de plus : un égal développement et un heureux équilibre de ces deux facultés.

V.— Importance de l'imagination ; ses effets

I. Concours prêté par l'imagination à l'intelligence et à la sensibilité. 1° La perception. — L'imagination, si étroitement liée aux autres opérations et facultés de l'intelligence qu'elle ne saurait se passer de leur concours, apporte le sien aussi à quelques-unes.

Et d'abord à la perception externe: la vue, par exemple, ne nous présente qu'un tableau incomplet et altéré de la réalité; c'est la conséquence même des lois de la vision. Mais l'imagination intervient pour nous montrer les objets tels qu'ils sont, tels du moins que nous les pouvons supposer.

2° Le raisonnement.— Elle vient en aide au raisonnement lui-même, à la démonstration la plus abstraite, en géométrie par exemple, lorsqu'elle nous permet de nous représenter, à titre d'exemple, quelqu'un des objets auxquels s'applique le raisonnement; et, dans ce dernier cas, sous une forme plus exacte d'abord, mais surtout sur des plans différents et sous forme de solides, des figures qu'indiquent grossièrement à nos yeux des lignes irrégulières tracées sur un même plan.

3° Le langage. — Il n'y a pas jusqu'au langage qui ne lui soit redevable. Si, pour nous rappeler nos idées et les distinguer les unes des autres, nous avons besoin de les rattacher à des signes, à des mots, c'est qu'êtres matériels et vivant de la vie matérielle, le pur intelligible nous échappe, tandis que le sensible s'imprime aisément dans notre mémoire. Or, entre la vie des sens et celle de l'entendement, l'imagination tient le milieu; c'est à elle qu'appartient tout ce qui est image, forme, son, et les signes par conséquent, et les termes du langage. En ceci donc, elle nous aide à penser, en mettant sous le regard de notre esprit une image qui lui permet de mieux saisir l'idée à laquelle elle est attachée.

4° L'imagination et la sensibilité. — L'imagination se lie étroitement aussi à la sensibilité, sur laquelle elle agit, et qui à son tour réagit sur elle. Elle rend plus vifs nos sensations et nos sentiments, change le plaisir en ivresse, la souffrance en torture : cela vient de ce qu'en s'attachant aux objets de nos sensations, aux causes de nos sentiments, elle les exagère. Or, d'une part, le sentiment étant toujours en rapport avec l'appréciation que nous faisons des choses ou des personnes, il est clair dès lors que l'imagination doit singulièrement l'exalter. Quant à la sensation, c'est en partie en augmentant l'impressionnabilité des organes qu'elle l'avive. Mais elle ne se borne pas à rendre plus intenses des sensations et des sentiments dont la cause est réelle et qui se produiraient sans son intervention : elle a le pouvoir, en nous représentant des situations toutes fictives, d'éveiller les mêmes sentiments et, parfois, les mêmes sensations que ferait la réalité. Pour les sensations, le rêve, l'hallucination le prouvent assez. Quant aux sentiments, chacun en fait l'expérience sur lui-même ; et c'est pour cette raison que l'orateur, le poëte, l'artiste, réussissent à peindre d'une manière si vive des sentiments, des passions, qu'ils n'éprouvent pas pour leur propre compte. Telle est la force de leur imagination et, par suite,

la vivacité des représentations qu'elle leur suggère, qu'ils en sont émus eux-mêmes et que leur émotion est communicative.

La sensibilité, à son tour, réagit sur l'imagination. C'est, comme nous l'avons remarqué, sous l'empire de la joie, de la tristesse, d'un sentiment quelconque, qu'elle s'exalte le plus aisément. De là résulte que les personnes d'une vive sensibilité se représentent par l'imagination, sous les traits les plus saisissants, les situations propres à les émouvoir; tandis que celles dont la sensibilité est moindre ne se les représentent que froidement et avec peine. De là cette conséquence encore que le poëte, l'artiste, qui a plus d'imagination que de sensibilité, exprimera faiblement des sentiments qu'il n'éprouve pas ; la violence, l'exagération, l'emphase, trahiront la sécheresse du cœur.

II. Dangers de l'imagination ; 1° POUR LE JUGEMENT ET LA CONDUITE. — L'imagination, liée comme elle l'est à l'intelligence et à la sensibilité, doit exercer en bien comme en mal une influence considérable sur la vie. Signalons d'abord ses dangers. Ils sont relatifs au jugement, à la conduite, au bonheur et au caractère. L'imagination altère les rapports vrais des choses, et elle nous les présente toujours, non telles qu'elles sont, mais conformes à nos sentiments. Si donc nous en jugeons d'après elle et non d'après la réflexion, l'erreur est inévitable. Or les erreurs du jugement ont presque toujours pour conséquence des fautes dans la conduite, car, en général, nous nous guidons dans nos actes et dans nos rapports avec les personnes et les choses sur les appréciations qu'elles nous suggèrent. De là vient que des hommes d'une intelligence remarquable, mais chez lesquels l'imagination l'emporte sur la réflexion, échouent dans des entreprises où réussissent les esprits ordinaires. Mais ce ne sont pas seulement les intérêts que peut compromettre cette prédominance de l'imagination : c'est la vie morale surtout qui est en péril. L'imagination, outre qu'elle qu'elle parera l'objet des passions de son prestige, les consacrera en quelque sorte, et la vertu et le devoir leur seront sacrifiés sans scrupule.

2° POUR LE BONHEUR. — Le danger auquel elle expose le bonheur est d'une autre nature. En nous transportant dans un monde chimérique où tout répond à nos secrets désirs, nous plaît et nous enchante, elle nous rend la réalité importune et insupportable. Il y faut vivre pourtant ; mais alors il y a si loin de la vie réelle à celle à laquelle l'imagination nous conviait, nos déceptions, notre dégoût, notre découragement sont tels, que nous nous jugeons malheureux et le sommes en effet.

3° POUR LE CARACTÈRE. — Mais nous ne pouvons nous sentir malheureux, et cela, comme nous le pensons, par une injustice du sort, par le fait de la société, non par notre faute, sans prendre en mépris les

misères de nos semblables, sans les prendre eux-mêmes en haine. De là un excès de sévérité dans nos appréciations, une injustice évidente, quelque chose de chagrin, d'amer, qui altère le caractère en même temps qu'il empoisonne la vie.

Ses services : 1° Elle contribue au bonheur. — Ces dangers de l'imagination ne doivent pas nous faire méconnaître les services qu'elle nous rend, au point de vue du bonheur même et du progrès moral. Elle embellit la vie, et, nous présentant toute chose sous le jour le plus favorable, elle nous rend le passé plus cher et l'avenir si attrayant, que ni efforts ni sacrifices ne nous coûteront pour réaliser les fins qu'elle propose à notre activité. L'affection bienveillante, les sentiments généreux, tous les enthousiasmes lui font appel; car, si nous voyions les personnes et les choses telles qu'elles sont, mêlées de bien et de mal, notre sensibilité glacée serait incapable de tels élans. Source d'illusions, et par conséquent de déceptions et de regrets, dira-t-on. Oui; mais ces illusions sont quelquefois si pures et si belles, qu'elles valent mieux que la réalité et font la meilleure part du bonheur.

2° Elle est la condition du plaisir esthétique. — L'imagination contribue aussi à notre progrès moral, en nous permettant d'apprécier et de goûter les chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature. Nécessaire au poëte et à l'artiste pour les produire, elle ne l'est pas moins à quiconque veut en jouir. Et, en effet, ces formes, ces couleurs, ces sons, ces mots, ne sont qu'un pâle reflet de l'idéal vivant dans la pensée de l'artiste ou de l'écrivain. Pour en saisir le sens, pour en éprouver le charme, il faut animer ces froides images, ressaisir cet idéal lui-même, et c'est l'imagination qui nous le permet. Mais, le beau étant inséparable du bien, les jouissances élevées que l'art et la littérature nous procurent, outre qu'elles multiplient nos plaisirs, tournent à notre progrès moral. L'âme ne peut, momentanément même, s'enchanter de sublimes objets sans éprouver pour le bien un attrait profond et durable.

CHAPITRE XIX

PERCEPTION EXTERNE

La perception externe est cette faculté qu'a notre intelligence d'entrer en relation avec le monde extérieur et d'en prendre connaissance. L'étude en est difficile : outre qu'elle a donné lieu à des théories très-diverses, elle soulève des problèmes nombreux, obscurs ou insolubles. Quel rapport existe entre l'objet sensible et l'impression, entre l'impression et la sensation, la sensation et la perception ? Celles-ci sont-elles distinctes? L'esprit prend-il immédiatement connaissance des objets, ou seulement à l'aide d'un intermédiaire ? Enfin, quelles sont la portée et l'autorité de notre connaissance du monde extérieur ? Telles sont les questions que nous aurons à examiner. Mais, d'abord, il convient de faire connaître les principales théories émises au sujet de la perception.

I.—Théorie de la perception externe

Théories anciennes de la perception. — Les plus anciennes sont celles d'Epicure et d'Aristote; pour les comprendre, il faut se reporter aux principes métaphysiques universellement reçus dans l'antiquité. Les anciens ne concevaient pas de communication entre les substances autrement qu'au contact; le choc ou impulsion était pour eux le seul mode de cette action. Enfin ils admettaient que, une communication n'étant possible qu'entre semblables, l'intelligence dans la connaissance devait devenir semblable à son objet, s'identifier à lui, et de même le sens à l'objet sensible dans la sensation. Ce dernier principe, toutefois, appartient plus spécialement à Aristote.

1. **Épicure.** — Épicure suppose que de la surface ou de l'intérieur des objets s'épanchent des torrents d'atomes, gardant entre eux les mêmes rapports qu'ils avaient dans les objets, semblables à eux par conséquent; que, partout répandus, ils rencontrent les organes des sens, y pénètrent, et ainsi donnent naissance aux sensations. Selon lui, c'est l'œil qui voit, l'oreille qui entend; l'âme n'intervient pas, n'est pour rien dans la sensation. Il admet, du reste, que les qualités sensibles, couleurs, saveurs, etc., n'existent point dans les objets, lesquels ne sont constitués que par des atomes identiques diversement groupés, et par conséquent qu'elles n'ont de réalité que pour l'âme et que par les sens. Ainsi, pour Épicure, la perception suppose un intermédiaire

entre l'esprit et l'objet, matériel comme l'objet lui-même, ce qu'il appelle image, fantôme.

2. **Aristote.**— La théorie d'Aristote, plus savante, renferme, à côté d'analyses ingénieuses et de vues profondes, des erreurs résultant des mêmes principes métaphysiques et de l'ignorance scientifique de son temps. Il n'imagine pas, avec Épicure, que des corps se détachent des parcelles colorées, odorantes. Ce sont les objets eux-mêmes qui impriment dans les organes des sens leurs formes ou leurs espèces, comme le cachet fixe son empreinte sur la cire. Cette action des objets sur les sens a nécessairement lieu d'ailleurs à travers un milieu, l'air ou tout autre ; et ainsi l'œil se teint des couleurs de l'objet visible, l'oreille répète le son émis par l'objet sonore, le goût s'imprègne des particules savoureuses, etc. C'est que, pour lui surtout, la sensation n'a lieu qu'à la condition que l'organe devienne semblable à son objet. Il donne une classification savante des qualités sensibles : *sensibles propres,* ou qualités perçues par un seul sens : couleur, odeur, etc. ; — *sensibles communs,* ou qualités communes à plusieurs sens : forme, grandeur, mouvement; *sensibles par accident,* ou qualités perçues par un sens indirectement et qui sont l'objet d'un autre sens. Ainsi, à la vue du lait, sa blancheur nous rappelle qu'il est doux, tandis que la douceur est une qualité propre au goût. La substance est encore un sensible par accident, car elle n'est l'objet propre d'aucun sens.

Remarquons que le but de ces théories d'Aristote et d'Épicure est bien plutôt d'expliquer la sensation elle-même, qui de soi est inexplicable, que la connaissance ou perception qui l'accompagne.

La théorie d'Aristote, recueillie par la scholastique, traversa le moyen âge sans opposition, et au XVIIe siècle elle était encore généralement acceptée.

Conséquences sceptiques des théories anciennes de la perception.—Locke, s'inspirant des mêmes principes, soutient que, dans la perception, l'âme ne saisit que ses propres modifications, les idées qu'elle se forme des objets d'après les sensations auxquelles ils donnent lieu, mais que ceux-ci lui sont inaccessibles. D'accord avec Locke sur ce point, Berkeley et Hume parvinrent à des conséquences telles, que Reid, un des premiers, entreprit de soumettre cette théorie à un examen approfondi, l'absurdité des conséquences accusant à ses yeux le vice, jusque-là inaperçu, du principe.

I. **Scepticisme de Berkeley.**— Berkeley, en effet, partant de cette hypothèse que, dans la perception, il y a un intermédiaire nécessaire entre l'esprit et l'objet, image matérielle, sensation ou idée, arrivait par un raisonnement rigoureux à nier la réalité des objets sensibles. Si nous ne pouvons directement atteindre les objets eux-mêmes, si nous sommes réduits à les chercher dans nos sensations pour n'y ren-

contrer que leur image, ce n'est pas eux que nous connaissons, c'est nous-mêmes, ce sont nos propres modifications, que, par une illusion aussi certaine qu'elle est inévitable, nous transportons en eux, incapables que nous sommes même de nous assurer de leur existence. Que sont, en effet, nos sensations? Des modes purement subjectifs de notre sensibilité. S'attaquant alors à la distinction, fameuse depuis Descartes, des *qualités premières* et des *qualités secondes* de la matière, les unes — son, couleur, etc. — de l'aveu des cartésiens eux-mêmes, toutes relatives à notre constitution, les objets n'étant par eux-mêmes ni odorants, ni colorés; les autres — étendue, forme, résistance — ayant seules une réalité objective, Berkeley s'efforce d'établir que le privilége, maintenu à celles-ci, de nous mettre en présence des objets eux-mêmes et de nous révéler leurs propriétés constitutives, n'est qu'un préjugé dont une critique rigoureuse a facilement raison. Ainsi la résistance varie avec la pression exercée sur l'objet, avec la force dont dispose l'organe qui l'exerce; insurmontable pour l'un, elle est faible ou nulle pour l'autre. Il conclut que, les qualités sensibles étant toutes également subjectives, nous sommes dans une ignorance invincible de la nature et de l'existence même de notre propre corps et des corps étrangers; et ainsi le monde matériel s'évanouit, les esprits, les âmes étant toute la réalité.

2. **Scepticisme de Hume.** — Hume, par une autre voie, conclut de même, ou plutôt aboutit à un scepticisme plus radical encore. Nous n'admettons, dit-il, l'existence d'objets extérieurs qu'en vertu des principes de causalité et de substance. Nous y croyons, à titre de causes de nos sensations, de sujets des qualités perçues par nos sens. Or causes et substances ne sont qu'illusions; la causalité n'est qu'une succession de phénomènes, la substance qu'une collection de qualités. Ainsi les substances, les êtres s'évanouissent; le monde sensible ne se compose plus que de phénomènes et d'apparences sans réalité. Il va plus loin, et, appliquant le même raisonnement aux êtres spirituels, aux âmes et à Dieu, il conclut pareillement qu'ils n'existent pas. Ainsi des formes flottantes suspendues sur le vide, voilà toute la réalité; la vérité, c'est le néant.

Critique de Reid. — La négation du monde extérieur, c'est-à-dire l'impossible et l'absurde, voilà donc ce que recèle cette théorie, en apparence inoffensive, des images ou idées-intermédiaires. Aussi est-ce à elle que Reid va s'attaquer; il ruinera du même coup ce scepticisme redoutable, inévitable autant qu'insensé. Il s'efforce donc d'établir que, dans la perception, il n'y a pas d'intermédiaire entre l'esprit et l'objet, mais que celui-ci est directement saisi par celui-là. Quel que soit cet intermédiaire, dit-il, il n'est qu'une hypothèse inadmissible. Est-il matériel: comment l'âme spirituelle entrerait-elle en communication avec lui plus facilement qu'avec l'objet lui-même? Et, d'ailleurs, qui a

jamais constaté l'existence des spectres ou fantômes d'Epicure ? Imagination puérile, que la science et le sens commun démentent également ! Immatériel : comment pourraît-il provenir de l'objet matériel ? Comment un corps aurait-il le pouvoir de produire dans l'âme une idée ? Et quel rapport entre les idées d'odeur, de saveur, et l'odeur, la saveur elles-mêmes ? Est-ce que je sens et je goûte, lorsque ces idées s'éveillent dans mon esprit ?

Sa théorie. — Reid est ainsi amené à une théorie nouvelle de la perception. Selon lui, l'impression, la sensation et la perception, sont trois faits consécutifs, mais inséparables. De même que la sensation succède à l'impression, de même à la suite de la sensation, qui est purement subjective, qui n'est qu'une affection du sujet sensible, l'esprit, guidé par un instinct infaillible, prend immédiatement connaissance de l'objet de la sensation et croit irrésistiblement à la réalité de cet objet. Connaissance et croyance instinctives à la suite de la sensation et relativement à son objet, telle est la perception pour Reid.

Examen de la théorie de Reid. — Cette théorie, comme la critique de la théorie scholastique qui sert à l'établir, doit être discutée.

1. **Méprise au sujet de la théorie ancienne de la perception.** — Reid reproche à ses adversaires de supposer arbitrairement entre l'esprit et l'objet un intermédiaire qui rendrait leur communication impossible. Or il se fait illusion lorsqu'il prétend supprimer tout intermédiaire entre eux. Au lieu d'un, il y en a deux, et lui-même les avoue, quoi qu'il fasse pour s'en défendre : c'est d'abord l'impression organique, c'est ensuite la sensation elle-même. Or l'impression ne ressemble pas plus à l'objet que la sensation à l'impression. Entre ces différents termes, une harmonie est donnée, non une ressemblance. C'est donc bien vainement que Reid se flatte d'avoir rétabli entre l'esprit et l'objet cette communication directe, au défaut de laquelle, suivant lui, la réalité nous échapperait. L'image ou l'idée écartée, il se heurte à la sensation, qui, elle, n'a rien de chimérique ; à la sensation, dont ces mots d'idée et d'image n'étaient qu'une expression vague et maladroite, et dans laquelle la théorie scholastique reconnaissait à bon droit la condition première de toute perception ; et, par conséquent, s'il a raison contre elle dans les termes, il a tort sur le fond des choses. La véritable objection à faire à la théorie scholastique, c'est qu'elle suppose dans la perception une assimilation du sens à l'objet, laquelle n'existe pas. Quelle ressemblance, en effet, entre les phénomènes physiques qui donnent lieu à l'impression visuelle, auditive, et les sensations de couleur et de son ? Le tort donc des anciens philosophes était de vouloir simplifier à l'excès, d'espérer rendre compte, au moyen de principes très-simples en apparence, de faits très-peu connus, de prétendre expliquer l'inexplicable, la sensation.

Revenons à Reid, et signalons quelques-uns des points défectueux de sa propre théorie. Entre la sensation et la perception, il voit un abîme, — la première purement subjective, la seconde seule objective, — et ainsi est amené à considérer la perception comme un pouvoir merveilleux, inexplicable, qu'aurait notre âme de saisir immédiatement les corps en eux-mêmes. Pour lui, l'idée de l'extériorité n'est qu'une acquisition du toucher; l'instinct, enfin, un guide sûr de la perception. Autant de propositions erronées, qu'il importe de rectifier.

2. Objectivité de la sensation externe.— Et d'abord la sensation externe n'est pas purement subjective, comme Reid le prétend. De même que la sensation interne nous fait sortir de nous-mêmes, de notre moi, lorsqu'elle nous fait localiser extérieurement à nous, dans notre corps, les modes du plaisir et de la douleur; de même la sensation externe nous fait toujours reporter extérieurement à nous et à notre corps, extérieurement à l'organe sensible et en un objet étranger, les qualités qu'elle nous représente. Ainsi l'animal qui flaire, voit, entend, cherche au dehors un objet à sa sensation, il le reconnaît et croit à sa réalité. Donc la sensation externe implique connaissance et croyance relativement à un objet extérieur. C'est dire que, dans une foule de cas, la perception se confond avec la sensation, et qu'il n'y a donc point entre elles cette ligne de démarcation infranchissable que Reid essaye vainement de tracer.

3. Le sentiment de l'extériorité antérieur à toute expérience sensible.— Même erreur lorsqu'il rapporte l'idée de l'extériorité au toucher. L'idée, le sentiment de l'extériorité, est impliqué en toute sensation et est la condition première de la perception. Le son que j'entends, la saveur que je goûte, l'odeur que je respire, je sens, je comprends instinctivement qu'ils viennent à moi du dehors. De même l'apparence colorée donnée à ma vue, je la sens extérieure à moi. Aussi les animaux qui naissent tout formés, et qui immédiatement marchent ou courent, ne vont-ils pas se heurter contre les objets. Non-seulement ils sentent que les images qui les leur représentent sont extérieures à eux, mais dans une certaine mesure ils déterminent, guidés par l'instinct, la situation, la distance, la grandeur et la forme des objets. Ils se meuvent au milieu d'eux, adaptent leurs mouvements et leurs actes aux circonstances, ont donc le sentiment de l'extériorité. L'exercice du toucher, non moins que celui des autres sens, le suppose déjà présent : ainsi le jeune enfant, lui aussi, adapte dès l'abord ses mouvements à la situation des objets avec lesquels il se trouve en contact, car il ne les voit pas, et avec eux poursuit l'accomplissement de certaines fins instinctives. Donc il sent déjà, et il le sentira mieux à mesure que ses autres sens s'éveilleront, que les apparences qui lui sont données répondent à des objets extérieurs à lui. D'ailleurs, qui

dit objet dit nécessairement quelque chose d'extérieur à soi, et l'objectivité incontestable de la sensation externe prouverait déjà que celui qui l'éprouve a simultanément le sentiment ou l'idée d'un dehors, de choses existant en dehors de soi. Que si, malgré tout, on s'obstine à rapporter au toucher l'acquisition de l'idée d'extériorité, ce ne serait pas au toucher externe, c'est-à-dire à des sensations toutes passives de contact, qu'il conviendrait de l'attribuer, mais plutôt au toucher interne, aux sensations musculaires, qui,—par le sentiment, aidé si l'on veut du souvenir et de la comparaison, des pressions exercées ou subies par rapport aux corps étrangers, mais surtout des déplacements des parties mobiles de notre propre corps, de la tête et des membres,—nous feraient concevoir que ce corps lui-même a des organes distincts, diversement situés, susceptibles d'occuper des positions différentes, et, finalement, qu'il est de la nature des choses, des êtres, d'exister extérieurement les uns aux autres. Ajoutons que le sentiment de l'extériorité se lie aux sensations internes de plaisir et de douleur, puisque celles-ci, nous les localisons toujours, d'instinct ou par habitude, dans les diverses parties de notre corps, que nous distinguons ainsi de situation.

Reid exagère encore le rôle de l'instinct dans la perception. La réflexion y tient une place tout autrement considérable, comme nous le reconnaîtrons bientôt.

Nature de la perception. — Pour nous, la perception n'est point cette faculté mystérieuse dont parle Reid. Le mystère est bien moins en elle que dans la sensation. Elle n'est, au fond, que la sensation elle-même, toujours objective, accompagnée ou suivie de jugements spontanés ou réfléchis, relatifs à son objet, en même temps qu'une croyance invincible pose la réalité de celui-ci. Ces jugements, cette croyance, qui constituent l'apport de l'intelligence dans le phénomène complexe de la perception, sont, en effet, inséparables de la sensation externe, qui toujours les implique à quelque degré, et bien près originairement de se confondre avec elle. On pourrait objecter que cette définition convient également à l'hallucination. Nous répondrions que l'halluciné peut douter de sa fausse sensation, qu'il peut même, quoiqu'elle s'impose à lui, la savoir impossible, soit que les autres sens infirment et rectifient le témoignage du sens malade, soit qu'il sache qu'une telle sensation est en opposition avec toutes les conditions de l'expérience actuelle. Ainsi la réflexion convainc l'halluciné de son erreur; dans la perception, au contraire, la foi à la réalité de l'objet de la sensation, instinctive d'abord, est confirmée par l'expérience et fortifiée de plus en plus par la réflexion.

II. — La connaissance sensible au point de vue pratique : son acquisition ; des erreurs qui la compromettent

Abordons l'étude de la connaissance sensible. Elle se présente sous un double aspect : spéculatif et pratique. Considérons-la d'abord au point de vue pratique. Il s'agit de savoir comment elle s'acquiert, quelle y est la part des différents sens, quelles sont les conditions de leur exercice, les causes de leurs erreurs et les moyens de les éviter : toutes questions connexes et que nous traiterons simultanément.

I. Spécialité et portée des sens. — D'abord il faut avoir égard à la spécialité et à la portée des sens. Chacun a son objet propre et en est bon juge. La vue ne nous trompe pas sur les couleurs, l'ouïe sur les sons; mais, lorsque, allant au delà de la qualité sensible qui leur est propre, nous essayons de déterminer à son aide quelque autre qualité jointe peut-être à celle-là, des erreurs sont possibles. En second lieu, il faut avoir égard à leur portée : leur exercice est renfermé entre des limites extrêmes que nous ne pouvons dépasser, sans nous exposer encore à nous tromper. Ainsi la vue distincte n'est pas possible à une distance moindre de quatre ou cinq pouces, ou supérieure à douze ou quinze pieds. De là résulte que les objets, plus rapprochés ou plus éloignés, sont instinctivement rapportés à ces distances et ainsi prêtent à une illusion. En résumé, en tenant compte de la spécialité et de la portées des sens, un grand nombre d'erreurs seront évitées.

2. Conditions de leur exercice : 1° CONDITIONS PHYSIQUES. — Mais il faut encore tenir compte des conditions de leur exercice. Elles sont physiques, physiologiques et psychologiques. Les conditions physiques ou externes ne sont autres que les lois mêmes de la nature, qu'il nous faut connaître pour juger sûrement des objets de nos sensations. Cette remarque s'applique surtout à l'ouïe et à la vue. Qui ignorera les lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, celle de la répercussion du son, se méprendra nécessairement sur la situation des objets; de même, qui ignorera les lois de la perspective attribuera aux objets qu'il voit une grandeur et des formes qu'ils n'ont pas. Ces lois connues, au contraire, le phénomène sensible sera exactement interprété, et l'on pourra conclure avec certitude de l'apparence illusoire à la réalité. Or, parce que nos sens s'adaptent aux lois de la nature, parce que leurs impressions et par suite les sensations qu'ils nous procurent se conforment invariablement aux conditions dans lesquelles les objets agissent sur leurs organes, impuissants qu'ils sont à ressentir et à nous transmettre autre chose que ce dont ils sont eux-mêmes frappés, sommes-nous en droit de les accuser d'erreur ? Serait-il donc raisonnable de leur demander de faire d'eux-mêmes abstrac-

tion de nécessités qui s'imposent à la nature entière et, par une dérogation unique à ces lois en dehors desquelles leur existence même serait inconcevable, de nous montrer la réalité autrement qu'elle ne se présente à eux ? Vœu insensé, et dont nous serions bientôt punis s'il pouvait être réalisé. Nous aurions bien autrement lieu de nous plaindre, en effet, si la vue, par exemple, nous présentait les objets identiques de forme et de grandeur, quelles que fussent leur situation et leur distance, car c'est alors qu'il nous serait de toute impossibilité de juger de celles-ci. Que l'exercice des sens, impliquant la connaissance des lois de la nature, soit difficile, d'accord; mais ce n'est qu'à la condition de s'adapter à ces lois qu'ils peuvent nous instruire.

2° Conditions physiologiques. — Par conditions physiologiques de la perception, nous entendons l'état sain des organes et leur jeu normal, La nécessité de ces conditions résulte de ce que toute lésion ou tout désordre dans les organes des sens, tout trouble, toute anomalie en leur exercice, entraîne pour leurs sensations respeetives une perturbation, une altération ou même une impossibilité de se produire. Ainsi des yeux malades pourront confondre les couleurs, ou toutes ou quelques-unes, ou même ne les point percevoir. Mais serait-il juste de reprocher à la vue de telles erreurs ? Le toucher exercé d'une manière anormale a, lui aussi, ses illusions. Si l'on a égard à ces conditions, on les évitera.

3° Conditions psychologiques. — Les conditions psychologiques, enfin, résultent de la nécessité où nous sommes, pour prendre connaissance des objets, d'interpréter les données des sens, de reconstituer par la pensée la réalité, dont ils ne nous offrent qu'une image incomplète ou altérée ; de voir dans certaines qualités sensibles les signes naturels d'autres qualités cachées, d'autres phénomènes et propriétés à déterminer d'après elles. Or cette interprétation des données des sens se fait d'instinct, ou par habitude, ou avec réflexion. Mais l'instinct porte à juger d'après les apparences et à croire que la réalité leur est conforme : ainsi, à concréter dans les corps leurs qualités sensibles, son, couleur, etc.; ainsi encore, à croire en mouvement les objets immobiles devant lesquels nous passons, emportés nous-mêmes d'un mouvement dont nous n'avons pas conscience. L'instinct est donc ici un guide dangereux. D'autres fois, c'est l'habitude qui nous fait interpréter les données des sens. Ayant reconnu une ou plusieurs fois qu'à telle apparence répondait telle réalité, nous les associons désormais l'une à l'autre. Ainsi telle dispostion de couleurs, telle dégradation de teintes, telle intensité de lumière, deviennent pour nous le signe de telle forme, de telle grandeur, de telle distance des objets : de là encore des illusions dont la peinture profite, en imitant habilement ces apparences; de sorte que nous nous imaginons avoir devant nous

des objets réels, solides et situés sur des plans différents, lorsque nous n'avons sous les yeux qu'une surface colorée. De telles associations entre l'apparence et la réalité proviennent aussi de la réflexion, c'est-à-dire de l'expérience acquise et du raisonnement. Dans ce cas, elles sont en général plus justes; mais encore, pour éviter toute illusion, faut-il que la réflexion intervienne actuellement dans l'appréciation des données des sens. Pour le goût, l'odorat et l'ouïe, sens exclusivement affectifs, il n'y a rien à remarquer; pour le toucher, dont les perceptions ne vont guère au delà des sensations, peu de chose aussi. C'est la vue qui donne lieu aux observations les plus intéressantes; elle nous permet de juger de la distance, de la forme, de la grandeur, de la situation et du mouvement des objets. Disons un mot de la perception des distances. Pour les apprécier, la vue a plusieurs moyens: 1° l'inclinaison des axes optiques, la distance étant d'autant plus grande que l'angle visuel est plus aigu; 2° pour que l'œil s'adapte aux circonstances de la vision, certains muscles doivent se contracter, la pupille se resserre ou se dilate; 3° les couleurs de l'objet sont d'autant moins vives, ses contours d'autant moins accusés, ses parties moins distinctes, qu'il est plus éloigné: c'est ce qui permet au peintre de donner aux objets des distances diverses par rapport au spectateur, qui les juge plus éloignés, non plus petits; 4° la distance d'un objet éloigné n'est sûrement appréciée qu'à l'aide d'objets intermédiaires dont la distance est connue; s'ils viennent à manquer, il paraîtra plus rapproché qu'il ne l'est en réalité.

III. — Questions concernant la validité de la connaissance sensible

Nous pourrions nous en tenir à ces remarques, si nous ne devions étudier la perception qu'à un point de vue pratique. Elles nous initient au travail auquel donne lieu dans notre esprit l'acquisition de la connaissance sensible; elles nous rassurent pleinement sur son efficacité, obstinément contestée par un scepticisme superficiel. Cependant, au sujet des sens, quant à leur portée, à la nature, à la valeur de leurs données, à leur nombre même, des doutes ont été émis, des questions posées, non par des sceptiques; nous dirons un mot sur ces divers points.

1° Connaissons-nous les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, ou seulement selon les apparences qu'ils offrent à nos sens? Il faut ici distinguer entre les diverses qualités sensibles. Nul doute que les qualités réelles qui répondent à nos sensations de son, de couleur, etc., c'est-à-dire aux sensibles propres des scholastiques, aux qualités secondes des cartésiens, ne leur ressemblent en rien, et que, par consé-

quent, ces sensations nous montrent les objets, non tels qu'ils sont, mais selon la manière dont ils affectent nos organes. Mais il n'en est pas de même pour les sensibles communs des scholastiques, les qualités premières des cartésiens. Les objets sont bien réellement étendus, figurés, mobiles, résistants, quelque relative que soit d'ailleurs à nos organes l'appréciation de ces diverses propriétés. Est-ce à dire que nos sens pénètrent l'essence de la matière et qu'elle n'ait nul secret pour nous? Tant s'en faut, que sa constitution ne peut qu'être conjecturée d'après leurs données; seulement, s'ils ne nous en donnent pas une connaissance complète, les notions qu'ils nous fournissent n'en sont pas moins exactes.

2° Avec des sens plus développés, notre connaissance des corps ne serait-elle pas modifiée? Non, elle gagnerait en profondeur et en précision peut-être, mais les résultats acquis subsisteraient. Nos sens ayant une portée supérieure, nos sensations deviendraient plus délicates et plus vives, le terme de la connaissance sensible serait reculé : elle resterait ce qu'elle est, et toujours les mêmes problèmes se proposeraient à la science, les apparences sensibles laissant caché le fond des choses, celui-ci ne pouvant par conséquent qu'être l'objet de conjectures semblables.

3° Outre nos cinq sens, n'en posséderions-nous pas quelques-uns dont l'exercice n'aurait lieu que dans des circonstances anormales? Les premiers mêmes, dans des circonstances spéciales, ne seraient-ils pas susceptibles d'un mode d'exercice tout différent? Questions bizarres, que les partisans du magnétisme résolvent affirmativement. D'après eux, les organes de la vue, de l'ouïe, etc., ne seraient pas nécessaires pour voir et entendre ; mais les faits manquent à l'appui de telles prétentions. Quant à ces sens mystérieux dont ils nous dotent si gratuitement, il faudrait des faits encore pour en établir l'existence.

4° Plus sérieusement, Locke se demande si Dieu ne pourrait pas donner à l'homme des sens nouveaux, et d'autres si ses sens actuels ne seraient pas susceptibles d'un progrès indéfini. A Locke nous répondrons que Dieu devrait donc changer la nature de l'homme; aux autres, que rien n'autorise pareille espérance.

IV. — De la distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière

Une dernière question plus importante nous reste à examiner : la distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière, généralement reçue depuis Descartes dans la philosophie, contestée récemment comme elle l'avait été déjà par Berkeley, est-elle fondée? Les

qualités secondes, pour Descartes, sont toutes relatives à nous-mêmes, sans analogie avec les phénomènes ou propriétés des corps auxquels elles correspondent; les qualités premières, au contraire, appartiennent aux objets eux-mêmes et sont indépendantes de nos organes.

La chaleur, la couleur, le son et la saveur, sont des qualités secondes. La liste des qualités premières est moins facile à drèsser. On s'accordait à y faire entrer la grandeur, la forme, la divisibilité, le mouvement; quelques-uns y ajoutaient l'impénétrabilité, d'autres la résistance, la solidité, peut-être une même chose sous des noms différents. Les qualité secondes, disait-on, outre qu'elles sont subjectives, sont obscures et nous laissent dans l'ignorance des phénomènes auxquels elles correspondent. Aussi Dugald-Stewart les définit-il les causes inconnues de nos sensations. Les qualités premières, au contraire, sont, disait-on, intelligibles par elles-mêmes : nous nous représentons distinctement la forme, la grandeur, etc. Locke disait que ce sont elles qui constituent les corps, un corps ne pouvant être conçu autrement qu'étendu, figuré, etc., et Stewart ajoute qu'elles sont toutes des modes de l'étendue. Et, en effet, il est clair que toutes les qualités premières, y compris la résistance et l'impénétrabilité, sont inséparables de l'étendue. Pour les concevoir, il faut se représenter des points distincts, liés entre eux par des rapports. Les qualités secondes, au contraire, sont plutôt intensives qu'extensives. Le son, la saveur, la couleur, comportent des degrés; mais, à la rigueur, on se les représente indépendamment de l'étendue, même la couleur.

Ces remarques sont justes; cependant la distinction des qualités premières et des secondes n'est pas aussi rigoureuse qu'on l'a longtemps prétendu. Entre les unes et les autres, la ligne de démarcation n'est pas toujours aisée à tracer. Les qualités premières ne sont pas toutes aussi claires et facilement intelligibles qu'on le prétend. L'impénétrabilité par exemple, si la notion en était si claire, ne serait pas si diversement définie : les uns la confondant avec la résistance, malaisée aussi à définir et dont la cause nous échappe, et avec la solidité, qui est un état plutôt qu'une propriété de la matière; les autres en faisant une propriété métaphysique, mais dès lors un objet de conception abstraite, non plus une qualité sensible. Ainsi encore, parmi les qualités premières, la résistance est, comme les qualités secondes, en partie relative à nos organes, l'idée que nous nous en faisons, dans un corps, dépendant de la pression que nous exerçons sur lui. Il en est de même de l'étendue et de la forme, qui sont toujours pour nous l'étendue, la forme visuelle ou tactile, c'est-à-dire que nous nous les représentons d'après la manière dont elles affectent nos organes. Or il n'est pas douteux qu'avec des sens plus délicats l'apparence ne fût très-différente. La continuité apparente disparaîtrait; le poli devien-

drait raboteux. Il n'en est pas moins vrai que l'étendue, la forme, la divisibilité, la mobilité, sont des conditions absolues de l'existence des corps : les éléments derniers dans lesquels il se résolvent sont nécessairement extérieurs les uns aux autres, groupés de certaines manières, affectant de certaines figures, susceptibles d'être séparés et déplacés. La résistance elle-même, quels qu'en soient la cause et le degré, est un fait, exprime une propriété inhérente à toute matière.

Sous ces réserves, la distinction des qualités premières et des secondes peut être maintenue; rappelons à quels titres. 1° Les qualités premières, objectives et réelles; les qualités secondes, relatives à nos organes; celles-là étant dans les corps telles qu'elles nous apparaissent, celles-ci au contraire n'étant pour nous que les signes d'autres qualités inconnues. 2° Les qualités premières, claires et distinctes; les qualités secondes, simples souvenirs de sensations éprouvées. 3° Les qualités premières, intelligibles, par cela même qu'elles ne sont que des modes de l'étendue; les qualités secondes, obscures, parce qu'elles se refusent à toute représentation : des degrés de chaleur se sentent, ne se représentent pas; de là, les unes dites extensives, les autres intensives. 4° Les qualités premières, par suite encore, tout abstraites, objet des mathématiques; facilement définissables et intelligibles d'elles-mêmes, leur clarté se répand dans toute la science. Les qualités secondes, concrètes, donnent naissance aux différentes branches de la physique, qui s'applique à déterminer les phénomènes réels dont elles résultent. 5° Enfin, tandis que les qualités secondes sont directement senties par tel ou tel de nos organes, les qualités premières sont perçues et non senties; perçues par l'esprit, non senties par les organes : on ne sent pas la forme, la grandeur, le mouvement ; on en juge d'après les sensations éprouvées. Ce caractère est peut-être celui qui distingue le plus profondément les qualités premières des qualités secondes, celles-ci objets propres des sens, celles-là de l'entendement.

Une classification rationnelle des qualités ou propriétés de la matière pourrait se formuler ainsi : 1° propriétés essentielles aux corps, comme donnés sous les formes de l'espace et du temps, ou propriétés mathématiques : étendue, forme, divisibilité, mouvement; 2° propriétés des corps comme donnés à nos sens, spécialement au toucher, ou mécaniques : cohésion, élasticité, résistance, et les trois états solide, liquide et gazeux; 3° pesanteur ou gravitation; 4° propriétés physiques ou spéciales aux modifications des corps, données à nos différents sens : chaleur, son, lumière, odeur, saveur ; 5° propriétés électriques et magnétiques ; 6° changements ou états de composition, ou propriétés chimiques ; 7° propriétés biologiques, ou modifications propres à la matière organisée.

IV. — La connaissance sensible devant la raison : doutes spéculatifs.

Abordons les problèmes difficiles que soulève l'étude de la perception, considérée au point de vue spéculatif. La question est double : 1° Comment, si nos sensations sont, ainsi que beaucoup le prétendent, purement subjectives, nous est-il possible de sortir de nous-mêmes pour nous saisir des réalités extérieures ? 2° Quel est le fondement, où est la justification de notre foi naturelle et invincible en leur existence ? Questions redoutables et désespérées, semblerait-il, à en juger par le nombre et l'éclat des échecs que toute la sagacité des plus subtils génies n'a pu prévenir.

1° Conformité profonde de notre connaissance sensible à la réalité. — Si nos sensations sont purement subjectives, si nos organes sont la cause unique de ces modes de la sensibilité, de ces états de notre âme que nous appelons son, odeur, etc.; si, comme on l'assure, il n'en est pas une qui ne puisse se produire sans le concours d'une cause extérieure, par la seule irritation des nerfs sensoriels, c'en est fait, il semble, de la réalité, de la connaissance vraie du monde extérieur. Les objets qui frappent nos sens ne sont qu'une illusion, une création des sens eux-mêmes ; loin que les sens soient comme des fenêtres ouvertes à notre esprit sur le dehors, nous sommes enfermés dans une prison sans issue et sans jour, seuls en présence de nos pensées ou plutôt de nos rêves, nous forgeant à nous-mêmes, et à notre insu, des chimères, lorsque nous croyons voir, entendre, toucher toutes ces choses belles, agréables ou utiles, dont nous jouissons, au milieu desquelles nous nous mouvons, domaine où se déploient, objet sur lequel s'exercent notre génie et notre activité. Quoi ! l'instinct mensonge, et la raison folie ! la réalité un rêve, et le néant pour réveil ! Non peut-être, nous dira-t-on, seulement un monde dont nous ne savons rien. Et, en effet, ces formes, ces grandeurs, ces mouvements, ces résistances, que nous attribuons aux objets, c'est d'après des sensations toutes subjectives de la vue, du toucher, d'après des sons, des couleurs, des pressions, que nous en jugeons, c'est-à-dire d'après nous-mêmes, et c'est nous que nous jugeons en eux. Mais non, on se trompe. Qu'on nous montre un homme n'ayant jamais vu, entendu, palpé, goûté, et, dans ce sommeil profond de tous les organes des sens, éprouvant, par le seul effet d'un ébranlement intérieur des nerfs qui les desservent, les mêmes sensations qui répondent en nous à l'appel des objets extérieurs, non peut-être des sensations élémentaires sans cohésion ni portée, à les supposer possibles, mais des sensations complètes, distinctes, vives et variées à l'égal des nôtres ! des sensations en harmonie les unes avec les autres, non disparates, bizarres, anormales !

des sensations qui persistent, se soutiennent et se justifient mutuellement; qui, dans telle condition donnée, s'imposent invariablement! Que conclure? C'est qu'il faut aux organes des sens un stimulant, un objet extérieur; c'est que nos sensations sont, sinon semblables, du moins appropriées aux objets, et que, si l'idée qu'elles nous en suggèrent n'est point l'image d'une réalité qui n'en comporte pas, les notions qu'elles nous permettent de nous former de la figure, de la divisibilité, du mouvement des objets, les rapports surtout qu'elles nous permettent de déterminer entre eux et en eux, nous rapprochent singulièrement de la réalité, nous livrent en tout cas quelques-unes de ses conditions fondamentales, et c'est sur ce fond solide que construit la science, sans crainte aucune des entreprises du scepticisme et des conséquences de ses propres découvertes.

2° Fondement de notre croyance à l'existence du monde extérieur.—Les sceptiques, non contents d'attaquer la connaissance sensible sous le rapport de l'exactitude, sont allés jusqu'à mettre en doute ou à nier la réalité de son objet. L'existence du monde extérieur étant ainsi contestée, les philosophes se sont crus tenus de la démontrer.

Les uns, Berkeley, Malebranche, Descartes, s'appuient sur la religion révélée ou naturelle; Reid, sur l'instinct; d'autres, sur le raisonnement.

Nous savons comment Berkeley a été amené à nier l'existence du monde extérieur. Scepticisme tout spéculatif: en fait, il y croit comme tout le monde; mais il cherche une raison à l'appui de sa foi, et n'en trouve d'autre que la révélation. Dieu nous a révélé dans ses Écritures que le monde existe; donc il existe, en effet. Telle est aussi la doctrine de Malebranche, qui, après avoir convaincu les sens d'erreur, est naturellement amené à douter de leur objet. Explication assurément peu philosophique. Eh quoi! pour avoir le droit de croire au monde extérieur, il faudrait avoir la foi! Et comment Berkeley et Malebranche ne voient-ils pas que la croyance aux vérités révélées, au fait même de la révélation, fait précisément appel à cette raison et à ces sens auxquels ils dénient toute autorité, sur le point où peut-être leur témoignage s'impose le plus irrésistiblement: à la raison, qui interprète la parole révélée, qui tient pour fondé le fait de la révélation; aux sens, qui seuls nous permettent de prendre connaissance de cette parole.

Descartes reproduit contre l'existence du monde extérieur les anciens arguments des sceptiques : nos sens nous trompent; la veille peut n'être qu'un sommeil dont nous n'aurions pas conscience et, par conséquent, les perceptions de la veille être illusoires comme les sensations du rêve.

Il y ajoute que nous pouvons être l'œuvre d'un esprit trompeur

qui nous aurait donné des facultés menteuses, et son doute embrasse avec le monde extérieur notre corps même, une seule réalité étant certaine pour nous, notre existence propre, la spiritualité de notre âme. Pour sortir d'un tel doute, Descartes recourt à un véritable paralogisme. Il démontre l'existence de Dieu, d'un Dieu parfait, véridique donc, et qui ne peut nous tromper. Nous pouvons, dès lors, en croire le témoignage de nos sens sur la réalité du monde extérieur, puisque c'est Dieu qui nous les a donnés. Mais Descartes oublie que. pour être convaincus de l'existence du monde extérieur, nous n'avons pas besoin de l'être de celle de Dieu ; il récuse le témoignage de nos facultés sur la question la plus humble, une question de fait, et l'invoque sur la plus difficile, celle de l'existence de Dieu. Mais pourquoi croirais-je à Dieu sur la foi de ma raison, si je dois douter d'elle lorsque, avec une autorité égale, d'une manière toute spontanée et bien autrement impérieuse, elle m'affirme, elle et mes sens à la fois, la réalité du monde extérieur?

Reid, pour échapper à ces difficultés, à ces subtilités, s'en réfère à l'instinct, à la nature, au sens commun. Ainsi fait-il toutes les fois qu'il s'agit de rendre compte de nos facultés, de justifier les principes innés, selon lui, du jugement et de la conduite. Mais recourir à l'instinct, ce n'est point expliquer les choses, c'est plutôt se reconnaître impuissant à les expliquer. Si nous croyons au monde extérieur, c'est sans doute que nous avons quelque raison d'y croire, ignorée peut-être ; il s'agirait de la déterminer.

Certains philosophes, dans l'école éclectique notamment, ont fondé la croyance au monde extérieur sur le raisonnement. C'est en vertu, disent-ils, des principes de causalité et de substance que nous croyons à l'existence d'objets, causes de nos sensations, et sujets des qualités qu'elles nous présentent. Cette théorie soulève aussi bien des objections. Et, d'abord, tant s'en faut que la croyance au monde extérieur provienne du raisonnement, qu'elle en précède en nous le premier usage : bien avant l'âge où nous sommes capables de raisonner, nous croyons en effet à la réalité des objets que nos sens nous montrent : elle est inséparable de leur exercice, l'accompagne donc dès le premier instant. Ensuite, si elle provenait du raisonnement, elle s'affermirait sans doute en nous, à mesure que nous devenons plus capables de raisonner. Or elle est aussi ferme et invincible chez l'enfant que chez le savant. Enfin, objection capitale, les existences se constatent, ne se démontrent pas : la réalité d'un fait, d'un être, est donnée par l'expérience, autrement elle est matière à conjecture. Ce qui se démontre, ce sont les conséquences d'un principe donné, ce sont les propriétés d'une chose dont l'essence est connue. Au fond, la démonstration s'applique à des abstraits, non au concret ; il n'y a d'exception que pour

l'Être nécessaire, dont l'existence, ne pouvant être constatée en fait, doit être démontrée.

Comment sortir de ces difficultés, et quelle raison donc invoquer à l'appui de la première, de la plus irrésistible de nos croyances, impossible cependant, il semble, à justifier? Aucune sans doute, si l'on se place au point de vue de la plupart des philosophes, qui veulent une démonstration pour une chose qui n'en comporte pas; de Descartes surtout, qui creuse un abîme désormais infranchissable entre le moi et le monde extérieur, l'esprit pensant et la matière étendue. Mais pour qui rentrera dans la réalité des faits et, entre le moi et le monde, rétablira l'intermédiaire négligé par Descartes, à savoir le corps, le problème, il semble, n'est nullement insoluble.

Quoi qu'en dise Descartes, en effet, j'ai conscience, non-seulement de vouloir, de penser, mais encore de sentir; et mon plaisir et ma souffrance, ce n'est pas seulement en moi que je les ressens, mais dans ce corps qui m'est uni et dont l'existence est étroitement mêlée et si près de se confondre avec la mienne. Autrement, sensations et sentiments, ce serait tout un ; la faim, la soif, les douleurs que je localise dans ses organes, m'affecteraient à la manière de la tristesse, du chagrin, de la frayeur ; n'intéresseraient que mon âme, n'exprimeraient à mes yeux que des états de mon être spirituel, que des besoins de ma vie morale. A quoi dès lors me serviraient-elles et comment répondraient-elles à leurs fins? Il y a plus : les sensations spéciales qui accompagnent certains de mes actes, ce poids des membres que je soulève, cette résistance extérieure qu'il me faut surmonter pour les déplacer, celle que m'opposent les objets étrangers qu'ils viennent à rencontrer, la pression que je dois exercer sur ceux-ci pour les écarter, afin de n'en point souffrir ou pour m'y appuyer; tant de sensations qui se produisent dès le début de la vie, et d'autant plus vives alors qu'elles sont presque seules à être éprouvées et que l'habitude ne les a point amorties; tant de sensations, dis-je, attenantes à moi et néanmoins disséminées en dehors de moi, par lesquelles se prolongent et se ramifient en tous sens mon être et ma vie, agrandissent insensiblement le cercle, primitivement étroit, dans lequel j'étais réduit à me déployer. Or cette sphère nouvelle d'existence et de vitalité, animée comme elle l'est par les impressions qu'elle me communique, comme par les impulsions que je lui transmets, centre moi-même de cette sphère sur laquelle j'agis et qui réagit sur moi, comment est-ce que je ne la distinguerais pas de moi, alors que je ne me connais vraiment que par l'opposition qui s'établit entre elle et moi, que je ne vis et ne me sens vivre que par le conflit des forces qui résident en elle et en moi? J'ai donc conscience de l'existence de mon corps en même temps que de la mienne; je me sens exister en lui et avec lui. Voilà donc contre le doute de Des-

cartes l'existence du corps établie au même titre que celle du moi, l'une et l'autre saisies dans un même fait de conscience. Or Descartes ne pouvait récuser ce témoignage de la conscience relativement au corps, sans la mettre en suspicion relativement au moi, ce qu'il déclare impossible. Mais, si la conscience suffit pour me convaincre de l'existence de mon corps, mes sens seuls m'en donnent la connaissance ; pourrais-je donc récuser leur témoignage lorsqu'il vient confirmer et compléter celui de ma conscience, sans me mettre en contradiction avec moi-même ? Puis, lorsqu'ils viennent à me donner la connaissance des objets extérieurs en même temps, de la même manière et avec la même autorité que celle de mon corps, ne voit-on pas que, pour douter de leur véracité, de la réalité de leur objet dans ce dernier cas, il me faudrait douter de la réalité de mon corps et, par conséquent, du témoignage de ma conscience ? Disons donc que la foi au monde extérieur est fondée sur ce fait même, qu'existant en rapport avec notre propre corps, comme celui-ci avec nous-mêmes, nous reconnaissons sa réalité par son action incessamment ressentie sur nous-mêmes, et que nous avons conscience tout ensemble et de son existence, et de celle de notre corps, et de la nôtre propre, dans le même instant et dans un même acte indivisible.

(Cf. RENOUVIER, *Essais de critique générale*, IIe volume. Nous lui devons beaucoup pour ce chapitre. Nous lui avons emprunté notamment les éléments de notre critique de Reid et le fond de la théorie qui y fait suite. La définition de la perception lui appartient.)

CHAPITRE XX

PERCEPTION INTERNE ET CONSCIENCE

Définitions. — Notre âme a le pouvoir de prendre immédiatement connaissance de ses modifications actuelles, et avec elles d'elle-même, à quelque degré. Cette connaissance première et toute spontanée est la *conscience*. Mais, telle qu'elle s'offre à nous dès l'abord, elle est vague, superficielle et ne saurait nous suffire. Nous aspirons, en effet, à nous connaître nous-mêmes, aussi complétement, aussi profondément que quoi que ce soit ; et l'application de l'esprit à cet objet constitue une fonction spéciale de l'intelligence, la *perception interne*. Ainsi, dans la rigueur des termes, la conscience n'est pas la perception interne ; elle n'en est que la condition, soutenant ainsi avec elle un rapport analogue à celui de la sensation avec la perception externe. En un mot, la conscience, comme la sensation, est un fait ; la perception est la fonction intellectuelle qui résulte de l'application de l'esprit à l'étude de ce fait, ou plutôt qui l'utilise pour arriver à la connaissance, ici de lui-même, là du monde extérieur. Mais, pour les questions que nous allons avoir à examiner, la distinction est sans importance; et, dans ce qui va suivre, il ne sera question que de la conscience. Mentionnons toutefois, encore, l'appellation de *sens intime,* à peu près synonyme de conscience, et employée par opposition à sens interne, comme perception interne l'est par opposition à perception externe.

I. — Nature de la conscience ; examen critique des diverses théories

Théories diverses. — La réalité de la conscience n'a jamais été contestée. Mais quelle est sa nature? Quels sont son objet, sa portée, ses limites, son autorité? Toutes questions difficiles et diversement résolues. Et d'abord sa nature : constitue-t-elle une faculté primitive, originale, à côté de l'intelligence, de la sensibilité, de la volonté, et au même titre; ou simplement une faculté spéciale de l'intelligence, analogue à nos autres facultés intellectuelles ? ou même n'est-elle point une faculté, mais seulement la condition de l'exercice de nos diverses facultés; moins que cela même, une simple dénomination affectée à un

certain mode de leur exercice ? Autant de théories qui s'imposent à notre examen. Mais, si diverses que soient ces théories, il est un point sur lequel toutes sont d'accord. Il s'agit du lien étroit qui rattache la conscience à nos autres facultés : *elle est la condition de leur exercice, mais elles sont la condition de son existence*. C'est ce double rapport que nous allons d'abord établir.

Double rapport de la conscience à nos autres facultés. — 1° Nous ne pouvons sentir, penser, vouloir, sans le sentir ou le savoir. Cela est vrai d'une manière générale, sinon absolue, comme nous le constaterons bientôt. En général, du moins, en même temps que nous éprouvons un plaisir ou une douleur, une sensation, un sentiment quelconque, nous nous reconnaissons joyeux ou tristes, agréablement ou péniblement affectés ; en un mot, nous avons conscience de l'état de notre âme, de quelque manière et à quelque degré que sa sensibilité soit éveillée. Et de même, quand nous pensons et voulons. Comment, en effet, l'âme, l'être pensant serait-il étranger à ce qui se passe en lui, à des modifications dont c'est le caractère propre de s'accuser à lui-même en même temps qu'il les éprouve, et qui, à vrai dire, n'existeraient pas pour lui s'il n'en avait la conscience ? Ainsi donc, sans elle, la vie psychologique, si active qu'on la suppose, ne serait pas pour l'être qui en est le sujet et en partie la cause ; puis, que deviendrait la mémoire, si la conscience d'abord n'avait saisi ces modes fugitifs de notre existence, qu'elle s'attache à fixer pour nous les retracer ensuite sous la forme du souvenir ?

2° Mais, si la conscience est la condition de l'exercice de nos facultés, elles sont elles-mêmes la condition de son existence. De quoi aurions-nous conscience, sinon de nos modifications propres résultant de l'exercice de nos facultés ? Que je cesse de sentir, de penser et de vouloir, la conscience s'éteint en moi; de même qu'elle s'obscurcit, s'affaiblit de plus en plus, à mesure que nos facultés s'exercent avec moins d'énergie. Dira-t-on que, dans le sommeil de ses facultés, l'âme aurait encore conscience d'elle-même ? C'est une erreur : l'âme n'est présente à elle-même que grâce à leur activité ; et c'est dans ses sensations, dans ses pensées, dans ses volitions, dans les modifications qui se produisent en elle par l'effet de cette activité, qu'elle se saisit elle-même et se sent vivre.

La conscience, faculté spéciale de l'intelligence. — Telles sont les vérités sur lesquelles, ou plutôt sur une partie desquelles, s'appuie la première théorie que nous avons à examiner, vérités que les autres ne nient pas, mais dont elles ne tiennent point assez compte. C'est celle qui ne voit dans la conscience qu'un mode d'exercice de nos facultés. D'où vient donc qu'elle soit erronée ? C'est qu'elle néglige ou méconnaît d'autres vérités que ces mêmes théories ont, du moins, le

mérite de prendre en considération. Avec ces dernières, nous tenons la conscience pour une faculté spéciale de l'intelligence, aussi réelle que les autres. C'est que nous n'avons pas conscience seulement, ainsi que le prétend la première, de nos modifications successives, mais de nous-mêmes qui les éprouvons. Dans le fait de conscience, il y a deux choses : le sentiment de la modification éprouvée d'abord, et c'est la seule qu'elle veut y voir, disant alors, dans un langage dont la rigueur apparente peut faire illusion, que la conscience n'est qu'un redoublement du fait psychologique, l'âme sentant, et sentant qu'elle sent, pensant, et pensant qu'elle pense: symétrie artificielle, analogie trompeuse! car il faudrait pouvoir ajouter: voulant et voulant vouloir, ce qui serait absurde. La seconde qu'elle méconnaît, c'est le sentiment de nous-mêmes, à qui nous rapportons, comme à son sujet et à son principe, le fait dont nous avons conscience. Or ce pouvoir que nous avons de nous ressaisir nous-mêmes à travers nos modifications successives, de reconnaître qu'elles sont nôtres, sans cependant nous absorber en elles; ce sentiment vif, profond, de notre existence propre, sous la multiplicité et la diversité des phénomènes qui s'y rattachent, constitue véritablement une fonction spéciale de la pensée, un fait original qui ne peut se confondre avec aucun autre. Ajoutons que, sans la conscience, nos diverses facultés seraient indépendantes les unes des autres, sans lien, et que c'est la conscience qui, en les reliant entre elles, par cela même qu'elle les rapporte toutes à nous-mêmes et voit dans les faits résultant de leur exercice autant de modes de notre propre existence, fait l'unité de notre vie morale.

Irons-nous cependant jusqu'à voir dans la conscience une faculté primitive, au même titre que les trois facultés de l'âme reconnues Non, elle n'est pour nous qu'une fonction spéciale de l'intelligence, qui nous donne la connaissance de nous-mêmes comme de tout autre objet. Mais nous n'assimilerons pas pour cela la conscience à la perception externe, comme le font quelques-uns, oubliant que la perception se suffit à elle-même, n'a besoin d'aucune autre faculté pour atteindre son objet, tandis que la conscience n'atteint le sien qu'à travers les autres facultés et dans leur exercice ; mais qu'en revanche l'acte par lequel la conscience se saisit du sien est bien autrement direct, spontané, inévitable.

II.—Les formes de la conscience

Cette part faite à la critique, abordons directement l'étude de la conscience. L'usage a prévalu d'admettre deux formes de la conscience, assez diversement définies d'ailleurs, sous les noms de conscience spon-

tanée et de conscience réfléchie. Une interprétation plus exacte des faits nous conduit à reconnaître, à côté ou plutôt au dessous de celles-là, et en conformité avec les habitudes du langage aussi bien qu'avec la pensée commune, une troisième forme plus élémentaire. Nous allons les étudier successivement.

1. Conscience improprement dite.—Dans ce sens très-fréquent du mot, avoir conscience est synonyme de ressentir ou d'éprouver; avoir conscience d'un plaisir ou d'une douleur, d'une modification quelconque de son être moral, c'est l'éprouver, c'est sentir, penser, vouloir, et rien de plus. Conscience est alors un terme général comme sentir, mais le plus général de tous ceux qui s'appliquent à nos modifications propres. Nous disons: «J'ai conscience de penser, de vouloir», comme nous disons: «Je sens», à propos des perceptions des sens, des plaisirs et des douleurs du corps, de nos émotions et affections quelconques, lorsque, pour parler avec plus de précision, il faudrait dire : «Je jouis, je souffre, je désire, je crains», etc. Le mot conscience désigne donc l'élément commun à tous ces faits, à savoir la propriété qu'ils ont d'être nôtres, de nous affecter, de nous intéresser, à titre d'états ou d'actions de nous-mêmes. Telle est la théorie récente de certains philosophes contemporains, Stuart-Mill entre autres, qui n'est au fond qu'une négation de la conscience. A ce point de vue, l'être inconscient est celui qui, accidentellement ou absolument, se trouve étranger à ce qui se passe en lui, et, par suite, devient ou reste étranger à lui-même, s'il l'est à tout ce qui se passe en lui. Ses propres modifications, à les supposer réelles, ne sont pas pour lui; il n'existe pas pour lui-même. C'est ainsi que nous sommes étrangers à une foule de mouvements qui s'exécutent dans les profondeurs de l'organisme, à beaucoup d'autres que nous produisons nous-mêmes, et sans doute à bien des sensations, peut-être même à des pensées, des sentiments, des volitions, qui, bien que très-réels, nous échappent absolument. Cette forme élémentaire de la conscience, qui se réduit à la peine et au plaisir, aux besoins, etc., éprouvés, est vraisemblablement la seule que comporte la nature des êtres sensibles dénués de toute intelligence; ils passent d'un état à un autre, absorbés tout entiers dans le plaisir et la souffrance, dans l'état actuel, incapables de faire un retour sur eux-mêmes, de prendre connaissance d'eux-mêmes et des phases successives de leur existence. Mais tout autre est la conscience, chez la plupart des animaux certainement, et à plus forte raison chez l'homme.

2° Conscience spontanée. — A un degré plus élevé, la conscience ne consiste plus seulement à n'être point étranger à soi-même et à ce qui se passe en soi: elle est essentiellement connaissance et implique un retour de l'être conscient sur lui-même. Je sens, je veux, et je le sais. Je distingue les uns des autres, et cela grâce à la mémoire

qui me les rapelle, mes états, mes actes successifs, comme je les distingue de moi-même à qui je les rapporte ; je les sais miens, tout en sachant qu'ils ne sont pas moi. La plus faible intelligence suffit pour opérer cette distinction. L'animal qui jouit, souffre, désire, craint, s'irrite, ne confond pas sans doute entre eux des états aussi divers, puisqu'il recherche les uns et s'efforce d'éviter les autres; il ne les confond pas davantage avec lui-même, puisqu'il sait se servir de son activité propre, de ses forces, de ses facultés, pour se procurer les uns, pour prévenir ou atténuer les autres. Il se voit, il se juge comme nous ; il se voit au milieu d'objets étrangers, favorables ou hostiles, en relation avec eux pour son bien-être ou sa conservation, pour la satisfaction de ses appétits ou de ses affections; il les juge, il se juge lui-même plus fort ou plus faible, menacé, vaincu, ou protégé, servi par eux, et il agit en conséquence. L'aliéné lui-même, à quelques illusions qu'il soit sujet, distingue ses plaisirs et ses douleurs, comme il se distingue lui-même des objets et des personnes qui l'environnent. Mais est-ce là véritablement la conscience? En résumé, la conscience à ce degré est l'acte par lequel l'être intelligent, si peu qu'il le soit, distingue les uns des autres, ses actes et ses états propres, se les attribue, sans les confondre avec lui-même, oppose son être propre aux existences étrangères avec lesquelles il se trouve en rapport. Plus brièvement, c'est la connaissance toute spontanée et inévitable de soi-même et de ce qui apparaît en soi, par opposition à ce qui existe et se produit en dehors de soi. C'est la prise de possession, par la connaissance, d'une sphère d'affections et d'activité que le corps délimite extérieurement, mais dont le centre est au foyer même de la vie morale, dans l'âme ou le moi, point central où aboutissent toutes les impressions et d'où partent toutes les actions.

3. **Conscience réfléchie.** — A son degré supérieur, la conscience n'est plus seulement cette connaissance vague et fugitive que l'animal, que l'enfant, l'idiot, l'aliéné même, a de lui-même et de ce qui se passe en lui. Considérons l'homme dans le développement normal de ses facultés. Elle est plus même que ce qu'on y voit d'ordinaire : une connaissance plus nette et exacte de soi, obtenue par la réflexion ; d'autant plus précise et profonde, que l'effort que fait l'esprit en se repliant sur lui-même, et en se rendant attentif à ses propres opérations pour s'observer, est lui-même » plus énergique. Certes, tout être vraiment intelligent est capable d'un tel effort et le prouve à l'occasion. Mais ce n'est pas seulement ainsi que l'entendent, et le langage ordinaire, et le sens commun. Dans cette expression d'un sens si profond : « Il n'a plus conscience de ses actes, de lui-même », il y a tout autre chose. A qui s'applique-t-elle, en effet? Au malheureux qui a perdu le juste sentiment des choses et de lui-même, la notion exacte des actes auxquels

il se livre, de leur valeur morale aussi bien que de leurs conséquences prochaines ou éloignées ; à l'homme qui, en un sens profond, est devenu étranger à lui-même et à tout ce qui l'entoure, qu'un délire passager ou définitif a jeté hors de lui-même, fait penser et agir à l'encontre de la raison et au mépris de la vérité, érigeant ses illusions en réalités et substituant à son être réel un être imaginaire, dont les émotions, les appréciations et les desseins chimériques, ont parfois toute l'intensité, la netteté et l'énergie que comporte la vie normale. Dans ce sens donc, la conscience n'est pas seulement la connaissance ni même la science de soi-même : elle est quelque chose de moins abstrait et de plus vivant ; elle tient moins de la science et plus de la nature ; elle est essentiellement la saine appréciation de soi-même, inséparable de celle des choses avec lesquelles on est en rapport, le juste sentiment de la réalité en soi et en dehors de soi. Elle implique cette pleine possession de soi-même qu'une volonté forte seule peut donner ; cette expérience accumulée de la vie et des choses, dont la mémoire nous rend à chaque instant les enseignements présents ; avant tout, ce sûr discernement du vrai et du faux qui appartient à la raison. Ajoutons que, sans la mémoire, la conscience s'évanouit : comment, dans un oubli total de son propre passé, se ressaisir soi-même, retrouver le sens de ses modifications actuelles? Dans cet état, qui se produit quelquefois, mais incomplétement, au réveil, dans les premiers instincts qui succèdent à l'évanouissement, au délire, à l'ivresse, étrangers à tout et à nous-mêmes, puisque tout serait nouveau ou plutôt serait une énigme pour nous, quelle connaissance et quelle possession de nous-mêmes nous serait possible ?

Constitution de la conscience. — La conscience n'est donc pas l'œuvre d'un jour, à plus forte raison de l'heure, de l'instant actuel: elle est le fruit d'une élaboration lente et laborieuse. Chacun, par l'exercice normal de la pensée et par l'effet même de la vie, apprend à se connaître et à connaître toutes choses dans leur réalité, acquiert un sentiment de plus en plus juste et net de ce qu'il est, de ce qu'il peut, de ce qu'il doit, en même temps que plus d'empire sur lui-même, qu'une disposition plus entière de ses affections, de ses pensées et de ses actes. Ce sentiment inséparable de cette possession de soi-même est le degré le plus élevé de la conscience, sa forme vitale et essentielle. L'homme qui l'a perdu n'est plus un homme, nous l'avons vu ; l'enfant qui ne le possède pas encore, l'idiot qui ne le possédera jamais, ne sont qu'une ébauche de l'homme normal. Ils en ont les facultés, peut-être; mais la premier, le plus indispensable exercice de ces facultés leur est interdit.

De la forme du savoir propre à la conscience. — Avoir conscience, en un sens, c'est connaître. Mais n ous n'assimilerons pas

la connaissance de soi-même à celle de tout autre objet. Immédiate comme elle l'est, elle tient du sentiment plus que de la pensée. Je souffre, je veux, je comprends : « je le sens », dirai-je plutôt que « je le sais ». Je le sais, sans doute ; et que puis-je savoir d'une manière plus intime et plus certaine? Cependant le mot savoir éveille l'idée d'un objet étranger, abstrait, que pénètre ma pensée et qu'elle s'approprie : l'idée d'une ignorance première, d'un travail plus ou moins difficile parlequel j'en suis sorti. Avant que de savoir, j'ai dû chercher, découvrir. Mais s'agit-il ici d'une vérité ignorée d'abord, que je découvre enfin après l'avoir plus ou moins longtemps cherchée? Apprends-je quelque chose? Ai-je bien même à comprendre? Ma vie se déroule sous mon regard; je suis l'acteur en même temps que le témoin du drame qui se joue au dedans de moi. Devant cette expérience intime, en présence de ce plaisir ou de cette douleur qui me saisissent et envahissent tout mon être, de cet effort qui émane de ma propre énergie, savoir serait un terme bien faible et bien froid pour rendre ce que j'éprouve.

III. — Objet, portée, limites et certitude de la conscience

1. De l'objet de la conscience. — Maintenant quel est l'objet de la conscience? Quelles en sont la portée et les limites? Des objets extérieurs, nous ne disons pas que nous en avons la conscience, mais la perception ou connaissance ; de même de la vérité, nous disons que nous en avons la science, non la conscience. Le langage restreint donc la conscience à nous-mêmes et à nos modifications. L'âme ou le moi, voilà donc son objet propre. Sur ce point, tous sont d'accord. Mais, lorsque nous avons conscience de sentir, de percevoir, de penser, l'objet auquel se rapportent ces modifications de notre âme, est-il ou non présent à la conscience? La plupart sont pour la négative. La conscience pour eux est absolument subjective ; les objets sont saisis par nos autres facultés ; l'acte seul de celles-ci est donné à la conscience. Nous pensons, au contraire, que l'objet est inséparable pour nous, pour la conscience, de la modification qu'il nous apporte ; que cette modification, sensation ou pensée, n'a de sens et de valeur pour nous que rapprochée de son objet. Et comment la conscience, qui relie et embrasse toutes nos facultés, sous le regard de laquelle tombent nécessairement leurs actes, serait-elle étrangère aux objets à l'occasion desquelles elles s'exercent, que leur rôle propre est de mettre en rapport avec nous? Il y a plus : la conscience ne se constitue, elle ne se pose à un moment donné que par contraste et en opposition avec le dehors ; elle réside essentiellement dans l'opposition du moi au non-moi, du sujet à l'objet, de l'être qui pense aux objets de la pensée.

Mettant deux termes en rapport, elle implique leur présence simultanée dans la pensée. Cette proposition a l'air d'un paradoxe, elle n'est que la stricte vérité : nous ne nous connaissons nous-mêmes que parce qu'il y a en dehors de nous des choses que nous pouvons connaître. Nous nous connaissons d'autant mieux, que nous les connaissons mieux elles-mêmes, par le contraste de plus en plus net qui s'établit alors entre elles et nous.

2. **Sa portée.** — Mais quelle est sa portée ? Ayant pour objet propre nos modifications et nous-mêmes, se borne-t-elle à nous rendre présents et les modes successifs de notre existence, et notre existence elle-même ? Nos facultés, les attributs essentiels de notre être, la nature métaphysique de cet être, nous sont-ils aussi donnés par elle ? A ces questions diversement résolues nous ne pouvons faire une réponse identique. Nous croyons que nous avons conscience de nos facultés, les plus essentielles au moins, en même temps que des phénomènes qui en proviennent. En même temps que j'ai conscience de ma sensation, de ma pensée, de ma volition actuelle, j'ai le sentiment tout aussi vif et irrésistible du pouvoir qui m'appartient de sentir, de penser, de vouloir ; je sens que le phénomène actuel n'épuise pas ce pouvoir, qu'une source inépuisable de sentiments, de pensées et de volitions est en moi ; et le souvenir des sentiments, des pensées et des volitions antérieures me confirmerait au besoin dans cette croyance invincible, croyance toute spontanée et qui n'est pas le fruit d'une induction, la conclusion simplement probable d'un raisonnement. Rappelons ici la distinction déjà faite entre le procédé par lequel nous déterminons d'une manière toute conjecturale les propriétés des corps d'après leurs phénomènes, et celui par lequel directement, irrésistiblement, nous reconnaissons nos facultés dans l'acte qui les manifeste, dans l'énergie qu'elles déploient et dont nous avons conscience, non moins que du fait qui est le résultat de cet effort.

Au-dessous des facultés, au plus profond de notre être, la conscience atteint encore ses attributs essentiels, son unité, son identité, son activité et sa liberté. Sous la diversité de nos modifications successives, sous la multiplicité de nos facultés, nous avons conscience de l'unité indissoluble de notre être. Ces facultés ne sont pas les parties d'un tout, des propriétés séparées en fait : c'est notre âme tout entière qui sent, pense et veut ; et cette multiplicité d'opérations n'implique nullement celle du sujet où elles se produisent. De même que l'unité de notre être moral, la conscience nous atteste son identité, son activité, sa liberté.

Ainsi faits intérieurs, facultés, attributs essentiels de notre âme, nous sont également donnés par la conscience. On objecte, il est vrai, que, s'il en était ainsi, l'ignorance ou le doute à leur égard serait im-

possible, et que cependant la liberté est contestée, comme le nombre et la nature de nos facultés restent un sujet de discussion. Nous répondrons que le témoignage de la conscience gagne en précision et en profondeur, à mesure que nous sommes plus capables de réflexion : de sorte que nous pourrions ignorer tel des événements de notre nature, sans qu'il fût permis d'en conclure qu'il échappe à la conscience ; — ensuite que les faits même les plus irrécusables ont trouvé des contradicteurs : ainsi la réalité des affections désintéressées a été de tout temps contestée par toute une classe de moralistes; — enfin, quant à la liberté, que le sentiment intime que nous en donne la conscience a toujours prévalu contre les sophismes et les objections de ses adversaires, et que sans lui toute autre preuve réussirait difficilement à nous convaincre; — quant à nos facultés, que le doute porte moins sur leur existence que sur leurs rapports réciproques : ainsi l'existence de la mémoire n'a jamais été mise en question, mais on a pu hésiter sur le point de savoir s'il ne fallait y voir qu'une fonction spéciale de l'intelligence ou une faculté primitive et irréductible.

Certains psychologues vont plus loin. D'après eux, nous aurions conscience de notre âme et de sa spiritualité. Non, nous n'avons conscience que de nous-mêmes, de l'existence de notre être moral; mais la conscience ne nous dit pas s'il est ou non distinct du corps, si par conséquent nous avons une âme immatérielle.

3. **Limites internes de la conscience.** — Le moi, c'est-à-dire l'être conscient et libre, avec toutes ses modifications accessibles à lui-même, voilà donc l'objet vrai de la conscience; non l'âme elle-même tout entière, avec ces parties profondes de sa nature et cette existence obscure et mystérieuse qui échappent à la conscience, et dont cependant la réalité est irrécusable. Il y a en effet en nous, dans notre être et notre existence morale, deux parts bien distinctes : l'une qui se produit en dehors pour ainsi dire et sous le regard de la conscience, l'autre intime et qui lui échappe. Et, quand nous parlons de cette vie inconsciente, nous ne voulons pas dire seulement que la conscience ignore les faits dont elle se compose, qu'elle ne les remarque pas et que nulle trace n'en reste dans le souvenir, faute d'attention à les observer. Nous n'entendons pas parler seulement de la conscience réfléchie ou même spontanée, mais de cette forme première de la conscience qui consiste simplement à éprouver, à ressentir sous forme de sensation, de pensée, de volition, les phénomènes dont l'âme est le siége. En faveur de la réalité de cette vie inconsciente, — sans rappeler les réflexions déjà présentées à propos de la sensation, qui, tantôt par sa faiblesse, tantôt parce qu'elle est mêlée à d'autres et comme perdue parmi elles, tantôt par l'effet de l'habitude ou de la distraction, est positivement nulle pour nous, bien qu'alors même très-réelle :

tel le blessé qui ne s'aperçoit de sa blessure que longtemps après qu'il a été frappé,— nous pouvons invoquer des analogies et des faits.

C'est, avant tout, le travail sourd et inconscient qui s'accomplit en nous, sous l'influence de l'instinct, de l'habitude, dans le domaine de la pensée comme du sentiment, en partie même dans celui de la volonté, puisqu'il embrasse des déterminations, des mouvements, des actes, qui ne nous sont signalés que par leurs effets, le phénomène lui-même restant inconscient; travail tout spontané, dont l'initiative appartient à la nature, et qui accuse le lien étroit qui rattache l'âme au corps, mais auquel la volonté comme la réflexion est absolument étrangère. Citons encore comme exemple l'élaboration mystérieuse du souvenir, dans le sommeil particulièrement, la formation des affections et des passions, qui nous échappe également, bien qu'elle implique une préoccupation presque constante de la pensée et du cœur.

A plus forte raison, s'en faut-il bien que la conscience remarque toutes celles des modifications de l'âme qu'elle éprouve réellement, que nous nous apercevions de tout ce que nous voyons, entendons, pensons et faisons. Aux considérations déjà présentées, et qui expliquent en partie ce fait incontestable, nous ajouterons les deux suivantes : si l'une de nos facultés ne s'exerce que faiblement, le fait qu'elle produit, sensation, pensée, volition même, échappera nécessairement à la conscience ; si, au contraire, elle s'exerce avec une extrême énergie, le fait qu'elle produit devra encore échapper à la conscience, à la conscience réfléchie, du moins ; parce que le moi, absorbé tout entier dans sa sensation, sa pensée, son effort, doit s'oublier lui-même et, par conséquent, être incapable d'un retour sur lui-même.

4° **Certitude de la conscience.** — En bornant la conscience au moi et à ses modifications, nous devons lui reconnaître une autorité absolue; et, aussi, cette autorité n'a-t-elle presque jamais été contestée. Le scepticisme, qui s'est attaqué à toutes nos facultés, à la raison comme aux sens, et ainsi a pu nier et la science et l'existence même du monde extérieur, ne l'a guère tenté contre la conscience, tant son témoignage s'impose irrésistiblement. Que l'on me conteste la rigueur de tel raisonnement, l'exactitude de tel jugement, la réalité de telle perception ; que l'on m'affirme que, lorsque je crois voir et toucher, je suis dupe d'une illusion de mes sens : je puis hésiter un instant, réfléchir, faire de nouveau appel à mes sens et à mes diverses facultés pour vérifier leur premier témoignage; mais que je croie, que je souffre, que je désire, que je veuille, qui donc saura mieux que moi ce qui se passe en moi, et sera en droit de s'inscrire en faux contre mon propre témoignage, alors que les faits dont je me porte garant, pour les éprouver, seul je suis apte à en connaître et seul ai droit d'en témoigner ?

S'il me faut douter, en effet, du plaisir dont je jouis, de la douleur dont je souffre, il n'est pas de vérité au monde que le scepticisme ne nous dispute victorieusement, ni de certitude dans notre esprit dont il n'ait facilement raison. Maintenant ai-je raison de tout croire? Ma pensée est-elle conforme à son objet, ma souffrance a-t-elle une cause réelle? Ce sont là de tout autres questions, étrangères à la conscience, et qui concernent nos autres facultés. Si elles nous trompent, prenons-nous-en à elles de leur erreur, à notre imagination, à nous-mêmes, mais non à la conscience, dont le témoignage peut avoir besoin d'être complété et éclairci par la réflexion, mais ne saurait jamais être infirmé.

Est-ce à dire que, dans certains cas, nous ne puissions nous faire illusion sur la nature, la valeur, la réalité même des faits intérieurs? Pour le nier, il faudrait oublier les effets les plus ordinaires de la distraction, de la prévention; ignorer à quel point l'intervention de l'imagination dans nos jugements et dans nos impressions les fausse et les dénature. Oui, il est possible à un esprit irréfléchi, à plus forte raison à un esprit malade, de se faire illusion sur ce qu'il éprouve, de s'imaginer souffrir, aimer, comprendre, vouloir, alors que les faits dont il s'affecte le plus et qui ont à son regard la plus haute gravité, n'ont absolument aucune réalité ; et, en ce sens, il est possible à d'autres de savoir ce qui se passe en nous, mieux que nous-mêmes ; de nous en rendre la connaissance plus nette et plus exacte, l'appréciation plus saine. Mais, dans ces cas, notre erreur est-elle imputable à la conscience? Ainsi donc l'autorité de la conscience, dans sa sphère restreinte, s'impose au scepticisme lui-même, et c'est pourquoi Descartes s'est efforcé de fonder sur son seul témoignage tout l'édifice de sa métaphysique.

IV. — Idées fondamentales dues à la conscience

Nous devons à la conscience un grand nombre d'idées, et des plus importantes. Ce sont d'abord toutes celles qui sont relatives aux phénomènes de la vie intérieure, à nos opérations et à nos facultés, aux attributs essentiels de notre âme ; nous n'y reviendrons pas. Mais ce sont surtout les idées de *substance,* de *cause,* de *force* et de *fin,* dont le rôle dans la science, comme dans la métaphysique, est si considérable.

1. L'idée de substance. — Nous devons à la conscience l'idée de substance ou d'être : nous ne pouvons, en effet, faire un retour sur nous-mêmes sans distinguer notre être lui-même, un et permanent, de ses modifications multiples, variables, successives. Elles sont en lui, mais ne sont pas lui ; elles disparaissent, il subsiste; elles varient, il

demeure identique à lui-même. Cette idée de substance originairement due à la conscience, la raison s'en empare, l'abstrait et la généralise, conçoit alors ce principe que tout mode est dans une substance, que toute qualité ou propriété appartient à un être, chose ou personne, comme tout attribut a un sujet. Locke, il est vrai, et Hume à la suite, ont prétendu que la substance n'est qu'une collection de qualités, et, par conséquent, que l'idée métaphysique que nous nous en formons est chimérique. Non, la substance est plus qu'une collection de qualités. S'il s'agit des substances matérielles, il peut sembler qu'elles ne soient pas autre chose : ne nous étant connues que par leurs qualités, nous sommes tentés de ne voir en elles qu'une collection de celles-ci. En présence de cette existence fragmentaire et toute en dehors, de cet état de dispersion qu'affecte la matière brute, alors que ses parcelles dernières paraissent se résoudre en des points mathématiques, sans réalité propre, simples centres de forces, la substance s'évanouissant dans la force, réalité unique, fond et forme des choses, il peut sembler que la matière, support et sujet des propriétés, des phénomènes, seuls réels, donnés à nos sens, n'est qu'une illusion et un préjugé métaphysique. Mais il est plus difficile de nier l'existence, à titre de substances, des êtres vivants, en présence de cette unité essentielle qui résulte en eux, malgré la diversité des organes, de la concentration de plus en plus profonde de toutes les fonctions. Cet être, doué d'un principe de vie qui préside à ses développements, comme il assure sa conservation, est autre chose sans doute que les phénomènes qui se produisent en lui, que les propriétés qui les expliquent. Il existait, lui déjà, alors qu'aucun phénomène apparent n'avait révélé son existence, alors que toutes ses propriétés étaient encore latentes. A plus forte raison, la négation est-elle impossible pour l'être moral, quelque degré qu'il occupe dans l'échelle de la vie psychologique, animal ou homme. Son unité indivisible, son identité absolue, défendent de le confondre avec ses facultés, dont il ne serait que la somme ; avec ses phénomènes, dont il serait la collection ; et encore plus cette activité libre, grâce à laquelle l'homme, du moins, dispose de ses facultés et détermine des phénomènes qui, sans elle, ne se produiraient pas.

2. **L'idée de cause.**— Nous devons de même à la conscience l'idée de cause. Elle résulte du retour que nous faisons sur nous-mêmes dans l'exercice de la volonté. Entre l'acte de la volonté et le fait qui le suit, mouvement, attention, il y a un rapport qui n'est pas seulement de succession : l'apparition successive ou simultanée de deux phénomènes peut être habituelle, constante même, bien qu'ils soient absolument étrangers l'un à l'autre. Ce n'est pas non plus la relation purement mathématique des parties dans le tout, ni même la relation logique et tout abstraite du principe à la conséquence, bien qu'il se rapproche

davantage de celle-ci. Dans les deux cas, en effet, l'un des termes est sous la dépendance de l'autre et en dérive originairement ; mais là s'arrête l'analogie. Il s'agit, d'un côté, d'une connexion réelle de faits ; de l'autre, d'une connexion logique de pensées. La relation qui nous occupe s'applique à des existences, non à des concepts ; elle implique en elles changement, réserve et dépense de force. Son originalité réside donc en ceci : qu'une chose qui n'était pas, devient sous l'influence et par l'action d'une autre.

Peu importe après cela que le mouvement organique, que l'acte mental d'attention, que l'effort même de la volonté qui le détermine, aient leurs conditions organiques. Ces intermédiaires, nécessaires peut-être, la conscience les ignore ; nous ne savons directement qu'une chose : c'est que nous avons voulu marcher, fixer notre attention, et que nous y avons réussi dans la mesure et en raison de l'effort par lequel nous nous y sommes appliqués. Ceci même constitue la causalité, en est dès l'abord et en demeure pour nous le type le plus net. La preuve en est dans ce grossier préjugé de l'extrême ignorance qui porte l'enfant, le sauvage, à ne saisir en dehors d'eux et partout que des causes analogues à leur propre volonté, des causes libres et arbitraires, personnelles, conscientes et intentionnelles, préjugé qui ne tombe que tardivement devant les progrès de l'expérience et de la réflexion, impuissantes souvent à le déraciner radicalement. Mais l'abus ne prouve pas contre l'usage.

Qu'on ne nous objecte donc pas que, dans le mouvement musculaire, l'effort de la volonté n'est pas la cause unique. Nous le savons, ses conditions sont complexes ; si le mécanisme n'est intact, il répondra mal à l'impulsion donnée, et la force mise en œuvre pour l'ébranler et le mouvoir se dépensera en pure perte. Il n'en est pas moins vrai que dans les effets produits cette force compte ; que, pour produire un effet quelconque, il faut une dépense de force, de quelque nature qu'elle soit et quelque part qu'elle réside, dans l'esprit, dans le cerveau, dans les nerfs ou les muscles. Toujours donc nous retrouvons la cause, non pas une cette fois, mais diverse et multiple. Mais qu'importent cette pluralité d'actions et l'insuffisance de chacune à produire à elle seule le résultat auquel toutes doivent concourir? Causer n'est pas créer ; il n'est pas nécessaire de tirer tout de son propre fonds, de produire quelque chose de rien, pour exercer une action causatrice.

Le sens primitif et purement humain du mot cause a dû graduellement se modifier, s'affaiblir, pour s'étendre à toutes les sortes de causes avec lesquelles les progrès successifs de l'expérience externe nous ont amenés à compter. Nous ne saurions, toutefois, ne voir dans la cause vraie, dans la cause active et efficace, rien de plus que l'une quel-

conque des conditions, négatives aussi bien que positives, nécessaires à la production d'un fait. Cette réserve faite, nous dirons, pour nous conformer à l'usage et pour comprendre dans une formule unique tous les sens du mot, même ceux qui s'écartent le plus de son sens primitif et essentiel, que la cause, c'est tout ce qui détermine ou aide par ses efforts, par son influence, par un appui prêté, aussi bien que par une action exercée, ce qui n'était pas, à être ; que causer, c'est coopérer, à quelque titre et à quelque degré que ce soit, au travail dont une chose est issue.

3. **L'idée de force.** — L'idée de force nous vient encore de la conscience. Le moi, en effet, est une force consciente et libre, et il se connaît comme tel. Entre la force et la cause, il y a un rapport étroit, mais non identité. Toute force est cause, mais non réciproquement. Le mot cause a dans l'usage un sens plus général et plus abstrait : il se dit de tout ce qui, directement ou indirectement, positivement ou négativement, contribue à la production d'un fait. Force implique essentiellement activité, énergie en puissance et latente, ou en acte et effective. La cause n'est telle que par rapport à son effet ; elle peut être instantanée comme lui, s'absorber en lui, s'évanouir avec lui. La force ne s'épuise pas dans son acte ; elle ne s'applique pas à un effet unique et exclusif. Énergie au repos ou en travail, elle comporte des actions multiples, successives et diverses. La volition est une cause, la volonté est une force ; tel mouvement devient cause s'il détermine un autre mouvement, il est cause par rapport à lui. Mais le mouvement qui procède de la force est lui-même une force, alors même qu'il ne produit pas d'effet appréciable. La force est ce je ne sais quoi, ici mouvement, ailleurs volonté, pensée, qui, sous une forme ou sous une autre, subsiste, résiste, fait effort, féconde ou détruit, se prête aux actions les plus variées, comporte les transformations les plus diverses, se dépense sans pouvoir s'épuiser; l'antithèse de l'inertie, comme le mouvement est celle du repos, tout travail effectué étant l'œuvre d'une force. Et ainsi partout où nous rencontrons des mouvements, des phénomènes quelconques, nous n'hésitons pas à les rapporter à une cause, quoique inconnue, résidant dans les êtres ou la matière, et que nous appelons une force.

4. **L'idée de fin.**— L'idée de fin nous vient aussi de la conscience. L'analyse du fait volontaire d'abord nous la suggère : pour vouloir, il faut un motif; en voulant telle action, nous nous proposons tel résultat, tel but à atteindre, une fin par conséquent. Mais l'analyse d'une classe nombreuse de faits sensibles nous la suggérerait également : toute passion, nous le savons, poursuit une satisfaction, tend à une fin; et, outre la passion, c'est le besoin, l'appétit, l'affection, la plupart de nos sentiments, qui toujours sont relatifs à un bien, c'est-à-dire à une fin pré-

sente ou absente, possible, probable ou impossible. La raison s'applique à cette idée de fin : entre la fin et les moyens que sa réalisation réclame, elle voit un rapport de convenance, de choix, et conséquemment, dans toute appropriation de moyens à une fin, l'œuvre d'une force intelligente, le hasard ou une nécessité aveugle étant incapables de concevoir un dessein et d'en poursuivre la réalisation.

SECTION TROISIÈME

DE LA CONNAISSANCE PREMIÈRE ET DE LA RAISON

CHAPITRE XXI

DES IDÉES

I. — L'idée en général

L'idée et l'image. — Étymologiquement, l'idée est image; mais en réalité l'idée est autre chose et plus que l'image. Au sens étroit du mot, il n'y a d'image que des choses visibles. Or nous avons l'idée, non-seulement de choses sensibles autres que les choses visibles, mais de choses immatérielles, temps, espace, être, pensée ; ainsi déjà le sens du mot idée est plus étendu que celui du mot image. D'autre part, à prendre le mot image au sens le plus large, comme s'appliquant à toute qualité sensible, il n'y a d'image que de l'apparence des objets. Nous avons l'idée, au contraire, de propriétés que nous ne pouvons nous représenter sous forme d'image : ainsi le physicien a l'idée du son, de la couleur, parce qu'il se représente les conditions physiques, purement intelligibles, de ces phénomènes; le vulgaire n'en a qu'une image, parce que son idée n'est que le souvenir de ses sensations. Ainsi l'objet de l'idée, c'est quelque chose d'intelligible, alors même qu'il ne pent être représenté sous forme sensible, tandis que celui de l'image est quelque chose de sensible.

On donne ordinairement le nom de *conception* à ce pouvoir qu'a notre intelligence de se former des idées. La conception, distincte de l'imagination, ne l'est pas moins de la perception. La double perception, externe ou interne, a pour objet quelque chose de réel, actuellement donné aux sens et à la conscience. La perception sans doute implique la conception ; mais celle-ci est plus étendue, puisque nous avons l'idée d'objets absents, de choses passées ou purement intelligibles, non réelles.

Divers sens du mot idée. — Le mot idée a, dans le langage ordinaire comme dans le langage philosophique, des acceptions très-

diverses. Tantôt il est synonyme de *pensée ;* on dit dans ce sens : une idée naïve, sublime, grande. Tantôt il l'est d'*aperçu* ou d'*à peu près ;* avoir une idée d'un objet, d'une science, c'est en avoir une teinture. Tantôt enfin il l'est d'*opinion ;* ainsi on dit : défendre, faire prévaloir ses idées. Dans le langage philosophique, il y a loin des *idées-images* d'Épicure aux *espèces sensibles* d'Aristote, aux *idées-types* de Platon. Notons en passant que l'usage du mot idée, dans la langue philosophique, est assez récent, et qu'il remonte surtout à Locke et à Descartes, qui l'ont substitué aux mots *forme* ou *espèce.*

L'idée et la pensée. — L'idée est distincte de la pensée. La pensée la plus simple est un jugement, et il renferme au moins deux idées reliées par l'affirmation. De même l'expression la plus brève de la pensée est la proposition, qui renferme aussi plusieurs mots. Les idées sont donc les éléments de nos pensées, comme les mots ceux du discours, et chaque mot répond à une idée.

L'idée est-elle indéfinissable? —En un sens, l'idée est indéfinissable, par cela même qu'elle est l'élément dernier de la pensée, le terme auquel s'arrête nécessairement la décomposition de celle-ci. Le raisonnement se composant de jugements, le jugement d'idées, ils peuvent par là même être définis; tandis que l'idée se refuse ainsi à toute définition, du moins par analyse. On peut néanmoins dire nettement ce qu'est l'idée : c'est la représentation à l'esprit d'une chose, quelle qu'elle soit, matérielle ou immatérielle, réelle ou fictive. Par rapport à la pensée, l'idée est la partie d'un tout ; considérée en elle-même, elle est un tout, une représentation complète, une synthèse.

II. — Classification des idées

La classification des idées dépend des points de vue sous lesquels on les considère. Or trois points de vue principaux se présentent ici: l'idée peut être considérée par rapport à son objet, par rapport à l'esprit et en elle-même. A chacun de ces points de vue généraux se rattachent d'autres points de vue particuliers. Ainsi, l'idée étant considérée relativement à son objet, on peut se demander : 1° si celui-ci est réel ou non, 2° quelle en est la nature, et 3° dans quelle mesure l'idée lui est conforme. Considérée relativement à l'esprit, on peut se demander : 1° de quelle manière il se la représente, clairement ou obscurément, et 2° comment il l'a acquise. Considérée en elle-même, on se demande: 1° quelle en est la nature, et 2° quels en sont les caractères métaphysiques. Nous allons donc classer les idées à ces différents points de vue.

I. Du point de vue de l'objet. 1° IDÉES RÉELLES OU FICTIVES. — Selon que son objet existe ou non dans la réalité, l'idée est dite *réelle* ou *fictive*. Cette distinction a peu de valeur ; il y a des idées, en effet, dont l'objet n'est point réel et qui cependant ne sont pas des fictions, des conceptions arbitraires de l'esprit : idées du bien, du temps, etc.

2° MÉTAPHYSIQUES, PHYSIQUES OU MORALES. — D'après la nature de son objet, l'idée est dite *métaphysique, physique* où *morale*. L'idée métaphysique est celle dont l'objet appartient à ce qu'on appelle le monde intelligible, au domaine de la raison ; l'idée physique, celle dont l'objet fait partie du monde sensible ; l'idée morale, celle dont l'objet relève de la conscience. Cette classification est peu rigoureuse aussi, la distinction de l'idée morale et de l'idée métaphysique n'étant pas toujours facile à établir, et l'expression d'idée morale ayant d'ailleurs un sens ordinaire très-différent.

3° VRAIES ET FAUSSES.— D'après sa conformité ou sa non-conformité à son objet, l'idée est dite *vraie* ou *fausse, exacte* ou *inexacte*. L'exactitude est un degré supérieur dans la vérité ; l'inexactitude, un degré moindre dans l'erreur. Ainsi l'idée inexacte est moins erronée que l'idée fausse. On a contesté la justesse de ces appellations. Le jugement seul, a-t-on dit, est susceptible de vérité ou d'erreur, toute affirmation pouvant être confirmée ou démentie par les choses elles-mêmes. Mais l'idée n'étant qu'une simple représentation, sans affirmation relative à son objet, ne comporte ni vérité, ni erreur, pas plus qu'un tableau n'est exact ou inexact. La comparaison manque de justesse. On oublie, d'ailleurs, qu'un tableau peut être la reproduction d'un objet, un portrait ; dans ce cas, il ressemble ou non à son modèle. Il en est de même de l'idée : elle n'est point une conception arbitraire de l'esprit, mais la représentation d'un objet auquel elle peut être conforme ou non, auquel nous la croyons du moins conforme. C'est donc avec raison que les idées sont dites vraies ou fausses, exactes ou inexactes.

II. Du point de vue de l'esprit. 4° IDÉES CLAIRES ET IDÉES OBSCURES.—D'après la manière dont nous nous la représentons, l'idée est dite *claire* ou *obscure, distincte* ou *confuse, précise* ou *vague*. Le sens de ces mots, empruntés aux perceptions de la vue, tout métaphorique par conséquent, est assez difficile à déterminer. Dans la vision, la clarté ou l'obscurité résultent de la présence ou de l'absence de la lumière : par analogie, on peut dire qu'il y a clarté ou obscurité dans l'idée, selon qu'il y a connaissance ou ignorance de son objet. Dans la vision, l'image est distincte ou confuse, selon que les parties de l'objet sont elles-mêmes distinctes les unes des autres ou non ; de même il y a distinction ou confusion dans l'idée, selon que les divers éléments de son objet sont nettement distingués par l'esprit, ou au contraire qu'ils

restent confondus. Dans la vision, enfin, l'image est précise ou vague, selon que ses contours sont nettement accusés ou, au contraire, qu'elle semble se confondre avec les objets voisins. L'idée précise serait donc celle dont l'objet est nettement circonscrit; l'idée vague, celle dont l'objet, au contraire, se rapproche dans la pensée d'autres objets plus ou moins semblables, jusqu'à se confondre avec eux. Ainsi l'enfant, qui ne sait pas nettement ce qui distingue un coteau d'un plateau, n'attache à ces mots qu'une idée vague ; celui qui ne connaît un objet que pour l'avoir entrevu en a une idée confuse ; le savant a de la science qu'il cultive une idée claire, le vulgaire n'en a qu'une idée obscure.

5° QUANT A LEUR ORIGINE. — Eu égard à leur origine, les idées sont diversement classées. Descartes les divisait en *adventices* ou venues des sens; *factices* ou formées par l'esprit avec les précédentes : exemple, l'idée de Centaure ; et *innées,* c'est-à-dire déposées dans notre âme en même temps qu'elle a été créée : exemple, les idées de Dieu, de l'être. D'autres font toutes les idées sensibles ; d'autres, enfin, font dans leur origine la part de diverses facultés, de la raison à côté des sens et de la conscience.

III. En elles-mêmes. 6° D'APRÈS LEUR NATURE. — Considérées dans leur nature, elles sont *abstraites* ou *concrètes, générales* ou *particulières.*

7° IDÉES NÉCESSAIRES ET IDÉES CONTINGENTES. — D'après leurs caractères métaphysiques, elles sont *nécessaires* ou *contingentes, universelles* ou *particulières, absolues* ou *relatives.* L'idée nécessaire est celle dont l'objet ne peut pas ne pas être; l'idée contingente est celle d'une chose qui peut-être existe, mais qui pourrait ne pas exister. L'objet de l'idée contingente est réel; il appartient au monde des sens ou de la conscience; — l'objet de l'idée nécessaire n'est point réel, mais vrai; il appartient au monde intelligible. Ainsi le temps en soi, l'espace en soi, le beau, ne sont pas des réalités, mais des vérités d'un ordre supérieur. L'idée universelle se distingue de l'idée générale. Celle-ci comprend un groupe d'objets semblables entre eux; l'idée universelle ne convient pas seulement à des objets semblables, mais aux objets les plus divers, n'auraient-ils de commun entre eux que le caractère par lequel l'idée universelle leur convient : ainsi des objets les plus divers on peut dire qu'ils sont beaux ou laids, causes ou effets. L'idée absolue est celle dont l'objet est indépendant de toute autre chose et tel par lui-même ; l'idée relative est celle dont l'objet, au contraire, est inséparable d'autres choses avec lesquelles il varie : ainsi les idées du bien et du beau sont absolues, celles de l'utile et de l'agréable relatives, l'appréciation de ces derniers étant toute personnelle et subordonnée à des circonstances variables à l'infini, tandis que l'apprécia-

tion des premiers doit être la même pour tous et indépendante des circonstances individuelles. Il faut remarquer que la même idée est tout à la fois nécessaire, universelle et absolue, ou contingente, particulière et relative. A la première classe appartiennent les idées métaphysiques et morales, à la deuxième toutes celles qui proviennent de l'expérience sensible ou interne.

CHAPITRE XXII

DE L'ORIGINE DES IDÉES

EMPIRISME ET RATIONALISME

1. — La question de l'origine des idées dans l'histoire de la philosophie

La question de l'origine des idées. — La place qu'occupe la question de l'origine des idées dans l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, mais surtout au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, en dit assez l'importance. C'est qu'elle n'intéresse pas seulement la psychologie ; il ne s'agit pas seulement de savoir à quelles facultés nous devons nos idées, quand et comment nous les avons acquises. La question est d'un intérêt plus général et plus élevé : plus général, car il s'agit tout à la fois de l'origine de nos idées et de celle de nos connaissances; plus élevé, car il s'agit aussi de leur valeur, de leur autorité sur la pensée et sur la vie. Deux solutions opposées, défendues et attaquées avec une conviction et une ardeur égales, tour à tour victorieuses, se sont partagé à toutes les époques la philosophie. Toutes nos idées, toutes nos connaissances, selon les uns, sont le fruit de l'expérience ; le *sensualisme* ou, mieux, l'*empirisme* est donc la vérité. Non, disent les autres; parmi nos idées et nos connaissances, il en est d'irréductibles à l'expérience et qu'il faut rapporter à une faculté supérieure ; le *rationalisme* est donc la vérité. Parmi les représentants les plus célèbres du sensualisme, il faut citer, dans l'antiquité, Aristote déjà en partie, plus formellement Démocrite, Épicure, Lucrèce à sa suite ; dans les temps modernes, Gassendi, Hobbes, Locke, Condillac, Laromiguière ; et, au premier rang des défenseurs du rationalisme, dans l'antiquité, Platon, et plus tard les Pères de l'Église ; dans les temps modernes, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Reid, Kant. Il n'est que juste de mentionner, après ces grands noms, V. Cousin, resté jusqu'à notre époque à la tête du mouvement rationaliste, dont il fut au début de ce siècle, en France, le principal promoteur.

Cette maxime presque universellement reçue dans la philosophie jusqu'à Descartes : «*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*»,

résume le sensualisme ancien. Maxime équivoque d'ailleurs, le mot *sensus* pouvant à la rigueur être diversement interprété. Pour les uns, en effet, il désigne simplement les sens, auxquels nous serions directement redevables, non de toutes nos idées actuelles, mais des principales, de nos idées primitives, toutes les autres étant composées de celles-là ou d'éléments empruntés à celles-là ; pour eux donc, c'est dans les sens qu'est l'origine de toutes nos idées. D'autres le font synonyme de sensibilité ou d'expérience, et alors c'est à la double expérience externe et interne qu'ils les rapportent. Si les sensualistes, tout en professant que nos idées, sans exception, sont acquises et proviennent de l'expérience, se divisent cependant lorsqu'il s'agit d'en déterminer la nature et la formation, les rationalistes, à leur tour, sont loin de s'accorder. Pour les uns, les idées ou connaissances qui ne proviennent pas de l'expérience sont innées; pour d'autres, la faculté seule à laquelle nous les devons est innée à notre intelligence. C'est dans ce sens que Leibnitz, corrigeant la maxime sensualiste, y ajoute ces mots : « *Nisi ipse intellectus.* »

Nous ne nous arrêterons pas à discuter chacune des formes qu'a successivement revêtues l'empirisme. Ces formes ont varié et varieront nécessairement. Ses principes sont immuables, et eux seuls importent dans ce grand débat. Cependant les théories ont, elles aussi, leur intérêt, que nous ne saurions perdre de vue; avant donc de l'aborder sur son véritable terrain, celui des principes, nous exposerons et nous apprécierons rapidement quelques-unes des théories qui, tour à tour, ont passé pour renfermer l'interprétation la plus exacte et la plus originale de la doctrine sensualiste.

Les théories sensualistes : 1° Locke. — Ce fut surtout pour combattre Descartes, et réfuter sa thèse des idées innées, que Locke composa ses *Essais sur l'entendement humain.* Il y établit que nos idées et nos connaissances dérivent d'une double source, les sens et la réflexion, laquelle n'est que le retour que fait sur lui-même l'esprit attentif à ses propres opérations. Pas une de nos idées, de nos connaissances, qui, en dernière analyse, ne se ramène aux données des sens et de la réflexion, nous dirions aujourd'hui de la conscience. L'intelligence, avant le premier exercice de ses facultés, est justement comparée à une *table rase;* l'esprit est incapable, de lui-même, d'y tracer un seul caractère : c'est le rôle de l'expérience ; mais, à l'aide de ces premiers caractères, il en forme de nouveaux, de plus en plus nombreux. En un mot, dans le savoir humain, tout est acquis; idées et connaissances sont le produit de l'expérience et du travail de l'esprit opérant sur les données de l'expérience.

2° Condillac. — Condillac simplifie la théorie de Locke : il supprime la réflexion comme source originelle d'idées, et les rapporte toutes

originairement aux sens. Pas une de nos idées qui ne se rattache et ne se ramène à quelque sensation extérieure; d'où cette formule: « L'idée n'est qu'une sensation transformée. »

L'abstraction, la généralisation, suffisent à opérer cette transformation, ou plutôt elle se fait pour ainsi dire d'elle-même et mécaniquement. On se rappelle la comparaison de la statue à laquelle Condillac assimile l'intelligence.

3° LAROMIGUIÈRE. — Laromiguière, sans s'écarter au fond des principes de Locke et de Condillac, donne cependant au sensualisme une forme plus savante. Il distingue la source, ou plutôt les sources de nos idées, de leur cause. Leur source commune est dans le sentiment; mais, à côté de la sensation, du *sentiment-sensation* comme il l'appelle, il reconnaît trois autres sortes de sentiment qui lui sont irréductibles et sont irréductibles entre elles, et qui, avec elle, constituent autant de sources de nos idées ; ce sont: le *sentiment de nos opérations intérieures,* le *sentiment de rapport* et le *sentiment moral.* Quant à leur cause, c'est l'activité propre de l'esprit, élaborant à l'aide de l'attention, de la comparaison et du raisonnement, les matériaux fournis par le sentiment. Il se fait donc lui-même ses idées, loin de les recevoir toutes faites, comme Condillac le prétend, et ne les puise pas non plus dans la seule sensation. Tels sont les deux points sur lesquels Laromiguière rectifie et corrige véritablement Condillac; mais, au fond, il reste d'accord avec lui: c'est toujours dans la sensibilité, dans l'expérience, quelque nom qu'il lui donne, que se trouvent tous les matériaux que l'esprit élabore; il ne tire rien de son propre fonds; la raison n'apporte avec elle nulle idée, nulle connaissance qui lui soit propre.

Examen de ces théories : 1° CRITIQUE DE CONDILLAC. — Si, pour renverser une doctrine, il suffisait de relever les divergences et les contradictions de ses interprètes les plus autorisés, l'exposé qui précède faciliterait singulièrement notre tâche ; car le système de Condillac est la négation et la condamnation formelle de celui de Locke, et Laromiguière, à son tour, n'hésite pas à leur donner tort à tous deux ; mais passons sur ce point. La prétention de Condillac, de ne voir dans toutes nos idées que des sensations transformées, est à tout le moins étrange ; quel rapport entre celles de nos idées qui sont relatives à nous-mêmes et à notre vie morale, et les objets et les phénomènes extérieurs auxquels se rapportent exclusivement nos sensations ? Et par quelles combinaisons de celles-ci espérer de rendre compte d'idées purement intellectuelles ou morales, telles que celles de nos divers sentiments et de nos opérations mentales ? Cabanis, qui partagea longtemps les vues de Condillac, s'étonnait déjà qu'un esprit aussi pénétrant eût pu se méprendre à ce point, et une erreur aussi palpable trouver crédit auprès d'une foule d'esprits enclins au scepticisme, bien

plus que portés à la crédulité, et il opposait à Condillac, comme un argument sans réplique, l'innéité, tant chez l'enfant que chez l'animal, des actes instinctifs, des penchants affectifs.

2° Critique de Locke. — Reid et Leibnitz s'étaient déjà servis d'un argument analogue contre Locke. A sa thèse qu'il n'y a dans l'intelligence ni idées, ni principes innés, ils opposaient le fait, indubitable selon eux, d'inclinations natives, de prédispositions de l'esprit, du cœur et du caractère, non-seulement antérieures à toute expérience, mais règles et conditions de l'expérience elle-même, seul fond solide sur lequel l'éducation pût s'appuyer, principes de tout développement et de tout progrès ultérieur. Sens commun, sens moral, sens esthétique, autant de formes, selon Reid, de ces tendances originelles, germes précieux déposés dans notre âme par la nature, qu'elle seule fait éclore et fructifier, bien que l'éducation et la civilisation réalisent les conditions les plus favorables à leur développement, et en l'absence desquels aucune culture artificielle n'aurait le pouvoir d'éveiller la vie intellectuelle et morale. Leibnitz, de son côté, établit que l'intelligence est innée à elle-même, qu'il y a en nous de l'être, de l'activité, de la pensée, etc., et par conséquent que ces notions ne sont point acquises, mais saisies directement et pour ainsi dire retrouvées à la lumière de la réflexion par l'âme en elle-même, puisqu'elles lui sont constamment présentes, à notre insu peut-être, et qu'elles composent la trame solide de toutes nos pensées, qu'elles nous servent à lier et à coordonner nos idées ; et il ajoute : réalités en nous, nécessités en dehors de nous. Car, qu'il y ait en dehors de nous et en toute chose, comme en nous-mêmes, de l'être, des substances et des qualités, de l'étendue et de la durée, cela est incontestable ; or nulle expérience, si étendue qu'elle soit, ne nous l'apprend, ne saurait en faire foi. Pour le savoir et pour en avoir l'assurance, nous n'avons que les seules lumières de notre raison, et force nous est d'en croire notre intelligence elle-même.

3° Critique de Laromiguière. — La théorie de Laromiguière soulève d'autres objections : la simplicité savante, la symétrie rigoureuse, que lui-même ne se lasse pas d'en louer, sont plus apparentes que réelles. Résolu à placer dans le sentiment la source commune de nos idées, et ayant cru devoir reconnaître quatre classes de celles-ci, d'après les principaux objets de nos pensées, il est amené à distinguer, en conséquence, quatre sortes de sentiments, sources chacune d'une classe spéciale d'idées. Ici est le côté faible du système. Laromiguière a beau en appeler à la nature et prétendre qu'elle nous donne le sentiment des rapports, celui du bien et du mal, celui enfin de nous-mêmes, avant d'en éveiller l'idée dans notre esprit, ou plutôt que nous nous la soyons formée nous-mêmes, il argue d'une hypothèse en faveur de la-

quelle il fera valoir de spécieuses analogies sans pouvoir l'appuyer d'aucun fait. Des rapports, en effet, ne sont pas sentis, mais aperçus, reconnus; l'esprit les saisit, les pose ou les suppose; il ne les reçoit pas du sentiment, qui n'a rien à y voir. Si l'esprit seul perçoit la réalité et en juge d'après les données des sens, à plus forte raison lui appartient-il de déterminer les rapports qui la constituent. Il en est de même du sentiment moral. L'idée du bien et du mal en précède et en détermine le premier éveil; tant que nous sommes étrangers à toute notion de moralité, les actes d'autrui et nos propres actions nous trouvent et nous laissent dans une indifférence absolue ; leur valeur morale étant nulle à nos yeux, notre cœur n'a pas lieu de s'en réjouir ou de s'en attrister. L'erreur de Laromiguière provient d'une véritable méprise : il lui plaît d'appeler sentiment la connaissance obscure qui devance et provoque la réflexion; le sentiment est tout autre chose, et, loin qu'il précède toujours la pensée, dans une foule de cas il la suit et se règle sur elle.

II. — Empirisme et rationalisme

Mais c'est assez nous occuper de théories qui, dans ce débat, n'ont qu'une importance secondaire. C'est à l'empirisme lui-même et à ses principes immuables que nous devons nous attaquer. Immuables, disons-nous, car par eux il relève de l'une des tendances nécessaires et indestructibles de la pensée humaine. De là sa force, et tout à la fois sa faiblesse : sa faiblesse, car il méconnaît la valeur et l'autorité, à tout le moins égales, de la tendance antagoniste; sa force, car jamais l'expérience ne désarmera devant la raison, non plus que la raison devant l'expérience. Quelles que soient donc les péripéties de la lutte, et quelques défaites qu'il y essuie, il se relèvera toujours, plus fort même et plus hardi, à mesure que l'expérience étendra ses conquêtes dans le monde de la science. Toujours il y aura des esprits épris de l'expérience et attachés à la réalité qui, quelques divergences qui les séparent, s'accorderont à refuser à la raison toute initiative et toute autorité dans l'acquisition de la connaissance et le développement de la pensée. C'est cette initiative et cette autorité, c'est le droit contesté de la raison à penser et à connaître de la vérité en des sphères où l'expérience n'a point accès, que nous devons revendiquer au nom de sa dignité et dans l'intérêt même de la vérité.

La thèse rationaliste.—Il y a une vérité directement entendue, intelligible d'elle-même, qu'elle se formule en conceptions ou idées, ou en jugements ; vérité irréductible à la réalité et inaccessible à l'expérience, qu'elle dépasse de tout point, bien que l'expérience puisse

aider à la faire entendre ; vérité dont il n'appartient qu'à l'intelligence de connaître, soit qu'elle y accède dès l'abord et comme de prime saut, en vertu de sa rectitude et de sa pénétration natives ; soit que, pour résoudre les problèmes de plus en plus ardus qui de toutes parts la sollicitent à mesure qu'elle s'élève dans ces régions suprêmes de la pensée, elle doive suppléer, par la rigueur des raisonnements et la sagacité des conjectures, à l'évidence intuitive qui lui fait de plus en plus défaut; vérité qui a pour objet, non ce qui est, mais ce qui doit être, les rapports éternels et nécessaires des choses, de quelque nature qu'elles soient; image non d'un monde qui pourrait n'être point ou pourrait être tout autre qu'il n'est, mais expression de nécessités et de convenances immuables qui s'imposent à tous les mondes possibles et se manifesteraient également à toutes les intelligences possibles.

I. Critique de l'argumentation de V. Cousin. — C'est cette grande thèse dont on a pu dire justement qu'elle est le rempart de la science contre le scepticisme, du droit contre la force, de la civilisation contre la barbarie, et que l'on attaque aujourd'hui au nom même du progrès, de la liberté et de la science, et, qui le croirait ? au nom de la raison elle-même, que nous avons à établir. Que ses défenseurs l'aient plus d'une fois compromise par des exagérations manifestes et des arguments douteux, comment en disconvenir ? La discussion si nette et, selon quelques-uns, si décisive de V. Cousin, en est un exemple. La double faute qu'il a commise au début, de porter presque exclusivement le débat sur le terrain des idées, alors qu'outre les idées, des principes, des jugements sont en cause ; d'évoquer, pour expliquer ces idées et ces jugements, une sorte de révélation mystique impuissante à les justifier ; la faiblesse de certains arguments auxquels il fut, par suite, amené à recourir, plus d'une équivoque dissimulée par la pompe et l'autorité du langage, n'ont pas peu contribué à discréditer momentanément une thèse dont ses adversaires pouvaient juger la défense insuffisante. Expliquons-nous sur les défauts de cette argumentation, si souvent contestée et toujours reproduite.

1° Part méconnue de l'expérience dans toutes nos idées. — Parmi nos idées, il en est qui ne doivent rien à l'expérience, et celles-là mêmes présentent un caractère de nécessité que ne comportent à aucun degré les données de celle-ci. Telles sont les deux propositions qu'il se fait fort d'établir ; elles sont, en effet, la négation formelle de l'empirisme. A l'appui de la première, il fait valoir les idées de temps et d'espace, de cause, de substance, celles du bien et du beau, celles enfin de perfection, d'infini, l'idée même de Dieu. Or il est facile de reconnaître que, bien loin que ces idées ne doivent rien à l'expérience, l'expérience intervient pour une large part dans leur formation. Quant aux idées de temps et d'espace, leur rapport à celles d'étendue et de

durée est trop évident pour qu'il y ait lieu d'insister. Les idées de cause et de substance nous sont directement fournies par la conscience. L'idée de l'infini, en tant que corrélatif du fini, excluant selon les cas, tantôt telle limite spéciale, tantôt toute limite quelconque, est purement négative; et c'est l'expérience encore qui, en nous manifestant les diverses sortes de limites auxquelles les existences contingentes sont sujettes, nous permet de préciser, de déterminer jusqu'à un certain point, cette idée primitivement vague et indéterminée d'infini. L'expérience ne nous est pas moins indispensable, l'expérience intime, si l'on veut, pour concevoir la perfection, comme limite idéale, comme maximum de toutes les qualités que l'être en soi comporte, et que réalisent diversement et à divers degrés les êtres créés. Ajoutons qu'avant de concevoir la perfection absolue, nous avons dû concevoir la perfection relative, c'est-à-dire un certain maximum des qualités réalisées ou réalisables en chaque espèce d'êtres ou d'objets; en d'autres termes, leur type idéal, conception assurément plus immédiate et plus accessible, et qui n'est évidemment possible que d'après les données de l'expérience. D'où il suit que, de quelque manière que nous concevions Dieu, comme cause première, comme être nécessaire, comme infini ou perfection, pour déterminer sa nature et nous représenter, lorsque nous le désignons sous ces diverses appellations, autre chose que des formes abstraites et vides, c'est de même à l'expérience que nous devons recourir. Restent, il est vrai, les idées du bien et du beau. Sans poser les questions presque insolubles de l'essence du bien et du beau, il est facile de voir que, si nous n'avions rencontré certaines actions, certaines qualités, certaines formes, dignes plus particulièrement à nos yeux d'être qualifiées bonnes ou belles, toute détermination du bien et du beau nous serait impossible. L'expérience intervient donc pour une part dans la formation des plus abstraites et des plus métaphysiques de nos idées.

2° Équivoque au sujet des idées nécessaires. — Passons au second point de l'argumentation de V. Cousin, à la question des idées nécessaires. Sa pensée sur ce point capital est singulièrement flottante. Et d'abord oubliant, il semble, que la nécessité de certaines idées seules est pour le moment en cause, il argue de celle de propositions mathématiques ou méthaphysiques que l'empirisme le plus grossier oserait seul, en effet, contester. Mais les jugements ne sont pas les idées, et certains jugements peuvent être nécessaires sans qu'à la rigueur aucune le soit. Le rapport, par exemple, qui unit les deux termes d'une proposition axiomatique est nécessaire, une fois les termes posés et mis en présence l'un de l'autre, et cependant ils ne sont, eux, que possibles. Aussi s'efforce-t-il ensuite d'établir directement la nécessité de certaines idées. Mais quelle est cette nécessité? N'est-elle que subjective,

ainsi que le voulait Kant, ou objective aussi ? Elle est selon lui l'un et l'autre, et alors il attribue une réalité propre, et comme une existence substantielle, à l'objet de ces mêmes idées, au temps, à l'espace, au bien, au beau. Faut-il donc aller jusque-là, et ne nous est-il permis de n'être point sensualistes qu'à la condition de croire à des êtres de raison, de réaliser des abstractions ? Nous ne le pensons pas, et c'est ce qu'à notre tour nous allons essayer d'établir.

II. Réfutation de l'empirisme. — Reprenons ces mêmes idées métaphysiques et morales, dans l'acquisition desquelles nous avons dû faire la part de l'expérience; montrons maintenant qu'une part à tout le moins égale y revient à l'initiative de l'esprit ; en d'autres termes, qu'aux données de l'expérience, qui lui servent à les concevoir, il impose une forme qui lui est propre et sans laquelle elles ne seraient point. Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur la valeur objective de ces idées ; cette question trouvera sa place dans l'étude de la raison. Toujours est-il qu'elles ne sont pas des créations arbitraires de notre esprit, que force nous est de les concevoir et de leur attribuer la valeur qu'elles ont à nos yeux.

1. Idées irréductibles à l'expérience.— Autre chose sont l'étendue et la durée réelles, telles que nous les constatons et les mesurons à chaque instant, à propos, soit des faits de l'expérience intime, soit des phénomènes et des objets qui tombent sous nos sens, et cette étendue et cette durée abstraites et illimitées que nous concevons sous les formes de l'espace et du temps. L'expérience ne s'applique qu'aux données de l'observation actuelle ; la raison seule nous dit que par delà celles-ci, qu'avant et après les durées réelles, qu'en deçà et au delà des étendues réelles, que seules nous mesurons directement, d'autres choses sont possibles, étendues et durables elles-mêmes, puis d'autres, et cela indéfiniment. Cette possibilité indéfinie que des choses coexistent extensivement ou se succèdent, possibilité qui dépasse toute réalité connue ou à connaître, la raison seule la conçoit et la juge irrécusable. De même des idées de cause et de substance. Qu'une analyse très-simple de certaines données de l'expérience interne et sensible nous amène à distinguer les êtres de leurs qualités, les faits de leurs conditions plus ou moins prochaines et essentielles : s'ensuit-il que l'expérience ait compétence pour prononcer sur la possibilité que des qualités existent, que des phénomènes se produisent, sans que les premières soient attachées à des substances et que les seconds résultent de certaines conditions déterminées ? La nécessité des unes et des autres s'impose directement à la raison et n'est telle que pour elle, nulle expérience ne pouvant atteindre tous les cas réels, et à plus forte raison tous les cas possibles, lesquels comportent une application identique des principes de substance et de causalité. De même encore des idées d'infini et de perfection, de l'idée de Dieu :

quelque manière que l'expérience nous les suggère, et que nous de-
›ns recourir à elle pour les déterminer, pour recueillir et réunir les
›ments nécessaires à leur détermination, de telles idées sont manifes-
ment l'œuvre de la raison seule, qui, par delà et, au besoin, malgré les
seignements de l'expérience, conçoit la possibilité et la nécessité
une cause première, d'un premier être, d'un être possédant la pléni-
de de l'être, sans défaut comme sans limite dans ses qualités. De
ême enfin des idées du beau, du bien et du devoir : nulle expérience
› nous autorise, ne nous porte à concevoir l'obligation morale, pour
n être libre, de conformer ses actes aux prescriptions de sa raison,
i à formuler de telles prescriptions. L'expérience constate des faits,
ıen de plus ; la raison seule, par delà ce qui est, conçoit ce qui doit
tre ; par delà nos actes réels, conçoit une obligation d'agir, détermine
›s actes qui doivent être accomplis, et peut qualifier de bien, de bien
ıoral et absolu, cette limite idéale de laquelle elle nous juge tenus de
ıous rapprocher, sous peine de déchoir à nos propres yeux. La raison
›eule, enfin, par delà les choses, les actions, les formes réelles qui
ıous agréent, peut reconnaître à quelques-unes comme un droit de
ıous agréer et fixer la limite idéale dont sont tenues de se rapprocher,
pour nous agréer au plus haut degré, et nos œuvres et nos actions.

2. **Principes irréductibles à l'expérience.**— Nous voyons donc en quel sens ces mêmes idées peuvent être justement dites nécessaires : c'est en tant qu'expression, non de réalités sans doute, sauf l'idée de Dieu, mais des conditions abstraites, des règles idéales de toute existence et de toute vie morale, des rapports immuables et nécessaires des êtres. Elles répondent, en effet, aux rapports les plus généraux et les plus simples qui puissent s'établir entre les choses, qui s'établissent nécessairement entre elles, rapports universels et éternels, indépendants de leur nature contingente, des formes et des caractères dont elles peuvent indifféremment se revêtir ou se dépouiller sous l'empire des forces qui les appellent à l'existence. A plus forte raison sont-elles nécessaires les vérités, les propositions, qui formulent ces rapports, qui en sont l'énoncé le plus abstrait, telles que les axiomes mathématiques et les principes de causalité et de substance, et, à la suite, d'autres propositions innombrables directement dérivées de celles-là, telles que la longue chaîne des théorèmes géométriques. L'empirisme, qui prétend ne voir dans les unes et dans les autres que des inférences inductives, que des généralisations de l'expérience, en même temps qu'il leur dénie tout caractère de nécessité, se trompe lourdement. Ce point est de conséquence et vaut que nous nous y arrêtions. Contester que le tout soit de toute nécessité plus grand que sa partie, c'est affirmer la possibilité qu'il lui soit égal, c'est méconnaître la valeur des termes mis en rapport, c'est se contredire soi-même et pousser le sophisme jusqu'à

l'absurde. N'insistons pas. Mais l'axiome, dit-on, n'est qu'une inférence de cas particuliers donnés à l'observation : c'est pour avoir constaté maintes et maintes fois que tel tout déterminé est plus grand que sa partie, que nous en concluons qu'il en doit être de même de tous, l'autorité de cette conclusion générale se mesurant au nombre des cas (et la grandeur de ce nombre dépasse toute mesure assignable) dans lesquels ce même rapport a été constaté. Quoi ! pour savoir que le tout est plus grand que sa partie, j'aurais besoin de l'apprendre et de m'en assurer par une expérience tant de fois renouvelée ! De quoi donc me serviraient le bon sens, et la rectitude et la sagacité naturelle de mon esprit, si de moi-même je ne pouvais entendre une vérité si simple et me pénétrer d'une évidence si manifeste? Mais supposez que la partie soit une fraction qui se rapproche à tel point de l'unité que la différence échappe à la vue et se refuse à toute mesure effective : hésiterez-vous donc à admettre qu'elle soit inférieure au tout ? Douterez-vous, en dépit du bons sens qui vous le dit, et malgré l'évidence toute rationnelle dont il vous est garant ?

L'évidence de certains principes métaphysiques ou moraux, il est vrai, a été contestée et peut l'être : leur autorité, leur nécessité subjective, tout au moins, pour une intelligence saine, ne saurait l'être. Que certaines écoles nient le devoir, la distinction du bien et du mal, c'est un fait. Que prouve-t-il en présence de l'impossibilité, avérée pour tout esprit sain, pour toute conscience droite, d'accéder à un tel scepticisme, sans une absolue perversion du jugement et du sens moral, puisqu'il entraînerait immédiatement, comme conséquence pratique, l'aliénation de la volonté à d'aveugles instincts et aux penchants les plus vils, un abaissement et une dégradation sans limite de la personne et de la vie humaine? L'ennoblissement de la vie, le relèvement de la personne humaine, le plus grand bien social réalisé au prix de communs efforts et de mutuels sacrifices, en voilà assez pour justifier, aux regards des plus difficiles en fait de preuve, l'excellence et la nécessité de l'ordre moral.

Conséquences du sensualisme. 1° MATÉRIALISME. — Ainsi le sensualisme, attaqué dans ses principes, ne peut se défendre. Ses conséquences déposent également contre lui. Il en est deux surtout que nous devons mettre en lumière : le matérialisme et le scepticisme. Le matérialisme sans doute ne ressort que du sensualisme de Condillac. Si toutes nos idées viennent des sens, si nous ne connaissons rien que de sensible, les choses matérielles existent seules à nos yeux, et nous n'avons plus le droit de parler d'êtres spirituels, d'âme ou de Dieu. Ces choses, nous n'avons aucun moyen de les connaître; elles ne sont pas pour nous. Il y a plus : le sensualisme de Condillac, rigoureusement interprété, conduit à un idéalisme insensé plus qu'au matérialisme.

La sensation n'étant pour lui que subjective, rien ne nous assure de l'existence de son objet. Le moi mis en présence de ses modifications propres, sans qu'il lui soit permis de sortir de lui-même, et pour ainsi dire de prendre pied dans une réalité autre que lui, voilà donc toute la connaissance humaine.

2° Scepticisme. — Le scepticisme s'impose au sensualisme sous toutes ses formes D'après lui, il n'y a de science que du contingent et du relatif. Telle est, en effet, la science de la réalité. Mais il est aussi une science idéale, supérieure à celle-là, que le sensualisme méconnaît et qui cependant est la condition de la science des réalités. Celle-ci, en effet, repose sur des principes nécessaires et absolus : ainsi c'est le principe de causalité qui dirige les sciences de la nature, puisque c'est toujours à déterminer les causes des phénomènes qu'elles s'appliquent. D'autre part, la science de la réalité s'appuie sur les données de la science idéale : c'est ainsi que l'astronomie, les diverses branches de la physique, sont inséparables des mathématiques. Mais c'est surtout dans l'ordre moral que les conséquences funestes du sensualisme apparaissent clairement : si les principes de la morale ne sont pas nécessaires et absolus, ils manquent d'autorité, la distinction du bien et du mal s'évanouit, le vice et la vertu n'ont plus qu'une valeur de convention ; et de même, dans l'art, l'idéal n'est plus qu'une conception sans portée objective de notre intelligence. Insensé est l'artiste qui s'efforce de fixer dans son œuvre un reflet de l'idéale beauté : il se trompe lui-même ; la beauté n'est que dans son imagination abusée ; elle est absente de son œuvre. Insensée comme lui, est la foule qui l'admire. Ainsi le sensualisme, avec la prétention de bannir les illusions d'un idéalisme chimérique, ravit à la pensée et au cœur de l'homme les plus nobles, les plus essentiels objets de sa foi et de son amour ; il déprime son intelligence et appauvrit sa vie sous prétexte de les affranchir ; il tarit dans son âme la source de tout généreux enthousiasme, de l'enthousiasme du bien comme de celui du beau ; il ruine enfin dans ses fondements la science elle-même, qu'il prétendait asseoir sur des bases plus solides.

CHAPITRE XXIII

NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES

Rapport des données rationnelles et des données empiriques de la connaissance. — Pour se saisir de son double objet, le réel et l'idéal, ce qui est et ce qui doit être; pour pénétrer, d'une part, dans le monde des réalités contingentes, particulières, relatives ; de l'autre, dans celui des vérités nécessaires, universelles, absolues, l'intelligence suit une double voie: l'expérience et la raison. Quel est le rapport des données empiriques et des données rationnelles de la connaissance ? S'il s'agit d'un rapport *chronologique,* il n'est pas douteux que la priorité appartienne aux données empiriques. L'être pensant ne peut se trouver mis, par les sens et par la conscience, en présence du monde extérieur et de lui-même, sans prendre de ce double objet une connaissance, si superficielle qu'elle soit. Des idées et des jugements sont donc la conséquence de l'application de ses facultés aux choses extérieures et à lui-même. Ce n'est qu'ultérieurement que, par la réflexion, il dégage de ces données empiriques, ou plutôt à leur occasion, les idées et les jugements rationnels qu'implique une connaissance approfondie de la réalité. Mais, s'agit-il d'un rapport *logique:* la priorité appartient aux données rationnelles; et en effet, nous l'avons vu, elles ne sont pas une suite des données empiriques : le nécessaire ne peut provenir du contingent ; il faut donc que l'esprit ait par lui-même le pouvoir de les concevoir. En ce sens, elles sont justement dites premières, les données empiriques étant plus ou moins tardivement acquises selon les circonstances variables où nous nous trouvons placés. Il y a plus, les données empiriques de la connaissance n'ont de valeur que rapprochées des données rationnelles : les idées et les principes de la raison seuls nous rendent la réalité intelligible; seuls, ils donnent un sens au spectacle des choses offertes à nos sens et à notre conscience.

Rapport des notions aux vérités premières. — Entre les notions et les vérités premières, celles-ci étant les principes ou jugements formés de celles-là, il y a aussi un rapport à déterminer : leur acquisition est-elle successive ou simultanée? Le jugement, en général, supposant déjà présentes à l'esprit les idées qu'il rapproche, il semblerait qu'ici également les notions dussent précéder les vérités. Il n'en est point ainsi :

en fait, elles sont inséparables. En même temps que je conçois l'idée de cause, le principe de causalité s'impose à moi ; en même temps que je conçois les idées de temps et d'espace, je me représente ceux-ci comme conditions de toute existence. Il y a plus : il semble que l'esprit est déjà à quelque degré en possession des vérités premières, avant qu'il n'ait conçu nettement et distinctement les notions premières. Elles le guident en effet, et à son insu, dans toutes ses démarches ; l'enfant sent bien que tout ce qui arrive a une cause, puisque partout il la cherche. A-t-il cependant déjà l'idée distincte de cause?

Notions et vérités premières : leurs caractères.—Les notions et vérités premières présentent trois principaux caractères : 1° Elles sont *universelles :* objectivement, elles s'appliquent à tous les temps et à tous les lieux, et à toutes choses indistinctement ; subjectivement, elles se retrouvent identiquement dans toute intelligence raisonnable. 2° *Nécessaires :* objectivement, elles ont pour objet des existences ou plutôt des conditions et des modes d'existence, des relations qui ne peuvent point ne pas être ; subjectivement, il nous est impossible de les exclure de notre pensée, de penser en opposition avec elles. 3° *Évidentes :* elles sont tellement claires, qu'elles se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, et que, les ayant une fois conçues, nous ne pouvons leur refuser notre adhésion. Idées, elles sont intelligibles par elles-mêmes ; vérités, elles portent leur preuve avec elles ; elles se refusent à toute démonstration et n'en ont pas besoin.

Les principales.— Énumérons les principales. Parmi les notions premières, les unes concernent exclusivement ou plus spécialement le monde sensible, d'autres le monde moral, d'autres enfin sont communes à l'un et à l'autre. A la première classe appartiennent les idées d'*espace,* de *mouvement* et de *quantité;* à la seconde, celles du *bien,* du *beau,* d'*infini* et de *perfection;* à la troisième, celles de *temps,* de *substance* ou d'*être,* de *cause,* de *force,* de *fin* et d'*ordre.*

Les principales vérités premières sont : 1° Dans l'ordre logique, les *principes* d'*identité,* de *contradiction* et d'*alternative,* principes en apparence vains et stériles, dont cependant toute suite logique de pensées, tout raisonnement rigoureux, se réclament. Dire : « Ce qui est, est » ; — « La même chose ne peut tout à la fois être et n'être pas » ; — « Une chose quelconque est ou n'est pas », c'est, il semble, parler pour ne rien dire ; cela va de soi, on le sait bien, et personne n'y contredit. A quoi bon énoncer des propositions aussi banales, des vérités aussi insignifiantes? Parce que ces principes si simples sont les premières règles et comme les premières garanties de toute pensée juste, de toute conclusion rigoureuse, de toute certitude irréfragable. Cela est, je le sais : que me font dès lors les dénégations de l'ignorant et les vains sophismes du sceptique? Qu'importent à Galilée affirmant le mouvement de la terre,

les risées des uns, les persécutions des autres? Atteignent-elles le fait qu'il a constaté, la vérité qu'il a démontrée? Cela est, je le sais; cela, c'est-à-dire tel fait, tel principe; et alors avec eux toutes les conséquences qu'un raisonnement ou des calculs rigoureux en feront ressortir. Sûr des uns, je le suis au même titre des autres, et celles-ci, je les affirme, les maintiens avec la même assurance. Voilà pour le principe d'identité. Voici pour le principe de contradiction. Telle proposition, dis-je, est manifestement fausse: c'est qu'elle renferme une contradiction implicite; — telle conclusion l'est aussi: c'est qu'elle-même est en contradiction avec les données du raisonnement; — telle idée est inintelligible, absurde: c'est qu'elle associe des éléments contradictoires et incompatibles. Telle idée, au contraire, est intelligible, telle proposition possible, tel raisonnement est juste, parce que, entre les données, les éléments qu'ils rapprochent, il existe une connexion logique, un concert irrécusable. L'oubli un seul instant de ces conditions premières, de ces règles fondamentales de la pensée, serait la ruine de la pensée elle-même, qui se détruirait au moment même où elle se poserait.

2° Dans l'ordre métaphysique, ce sont les *principes* de *substance*, de *causalité* et de *finalité*. Le principe de substance s'énonce ainsi: «Tout mode appartient à une substance, tout attribut à un sujet.» Le principe de causalité est diversement formulé. Dire: «Tout effet a une cause», ce n'est évidemment qu'énoncer une proposition identique, faire une vaine tautologie. Mais il n'en est point ainsi si l'on dit: «Tout changement, tout événement, tout phénomène a une cause», l'idée de cause n'étant point impliquée, en apparence du moins, dans celle de changement, de phénomène. « Rien ne vient de rien » serait encore un énoncé exact du principe de causalité. Le principe de finalité est plus difficile à formuler. «Tout ordre implique une raison ordonnatrice»: cette formule est trop absolue; l'ordre peut avoir sa raison d'être dans la nécessité, dans la nature immuable des choses. Disons donc: « L'ordre, lorsqu'il n'est pas nécessaire, implique une raison ordonnatrice »; en d'autres termes, il ne peut provenir du hasard. Du point de vue spécial des fins, le principe de finalité peut se formuler ainsi: « Toute appropriation de moyens à des fins ne peut provenir du hasard, ni d'une nécessité aveugle; elle suppose une intelligence qui ait choisi ces fins et ordonné ces moyens par rapport à elles.»

3° Dans l'ordre mathématique, ce sont les *axiomes*, les uns communs à toutes les branches des mathématiques, les autres spéciaux à la géométrie ou à la mécanique.

4° Dans l'ordre moral, c'est le *principe* de l'*obligation morale*, raison dernière de tous nos devoirs, règle des mœurs et fondement de la vie morale, et qui peut être ainsi formulé: « Le bien est obligatoire pour tout être qui, doué de raison, le conçoit, et qui, libre, est apte à le réaliser.»

Leur importance.—L'importance des notions et vérités premières résulte de ce qu'elles sont la condition de toute connaissance, de toute appréciation et de toute conduite raisonnables. La réalité, avons-nous dit déjà, n'est intelligible que par elles : c'est d'abord par ces idées du temps et de l'espace qui, pour ainsi dire, enveloppent toutes choses, les déterminent, fixent du moins leurs rapports les plus généraux : rapports de situation, de distance, de forme, de durée, de succession; par celles ensuite de nombre et de mouvement, qui s'appliquent également à toutes choses et nous permettent d'y reconnaître de nouveaux rapports très-généraux et très-simples encore ; par suite, de les déterminer plus complétement. Remarquons à ce propos que l'idée de mouvement, pour s'appliquer à la connaissance, doit être ramenée à celles de temps et d'espace : l'animal a le sentiment sans doute du mouvement, il n'en a pas l'idée, à vrai dire ; or c'est par cette réduction du mouvement au temps et à l'espace que la science réussit à en déterminer les lois nécessaires et absolues, ensuite à faire l'application de celles-ci au monde sensible. Par ces idées, les choses ne nous apparaissent encore liées entre elles que par des rapports mathématiques, c'est-à-dire les plus simples et les plus abstraits de tous, étrangers en un sens aux choses elles-mêmes. L'idée d'ordre, inséparable de celle de loi, nous permet d'en prendre une connaissance plus intime. Des phénomènes variables, fugitifs, sans nombre, coexistant ou se succédant dans une complexité infinie, sont donnés à nos sens ; en apparence, c'est le désordre, un inextricable chaos. Guidée par l'idée d'ordre, convaincue que, sous ces apparences qui semblent l'exclure, un ordre non apparent, mais réel, subsiste, la science s'applique à le saisir par fragments; elle y réussit et détermine des lois dans toutes les classes de phénomènes, tout d'abord spéciales et complexes et sans lien entre elles; puis bientôt elle les rapproche, les rattache à d'autres lois de plus en plus générales, et l'ordre du monde, dont ces lois n'étaient qu'une expression incomplète, nous apparaît dans sa réalité sublime. Ce n'est pas tout : cette vue du monde que nous devons aux notions premières qui précèdent est encore incomplète. Les idées de substance et de cause nous montrent des êtres, des individus distincts et pour eux-mêmes, des causes actives, des foyers de force, là où nous n'apercevions encore que des phénomènes liés entre eux. Le monde jusqu'alors n'était qu'un mécanisme merveilleusement ordonné ; il devient un dynamisme, un système de forces admirablement équilibrées. Tout à l'heure nous n'apercevions que sa forme, et maintenant nous en pénétrons le fond. Plus haut, enfin, l'idée de fin nous découvre là encore un art profond et bienfaisant, une convenance admirable, et nous permet d'entrevoir et de bénir, dans les merveilles de la création, la sagesse et la bonté infinies de son Auteur.

Dans l'ordre moral, sans l'idée du bien et les idées corrélatives de

devoir, de responsabilité et de mérite, toute appréciation morale de la conduite de nos semblables, toute direction morale pour la nôtre, nous seraient évidemment impossibles ; les actions humaines nous apparaîtraient comme sources de plaisir et de souffrance, d'avantages et de dommages ; tout caractère moral leur ferait défaut.

Dans l'ordre métaphysique, enfin, ne sont-ce pas ces idées d'être nécessaire, de cause absolue, d'infini, qui nous élèvent à Dieu, comme à la condition suprême, à la raison dernière de toute existence. Et, tandis que ces idées nous le manifestent sous les rapports les plus abstraits, d'autres, celles de perfection, du bien, du beau, nous ramènent à lui comme à leur source ; elles nous montrent en lui la réalité de cet idéal de perfection, de beauté et de bonté, qui illumine les plus humbles intelligences et que l'âme du sage contemple avec vénération et avec amour. Ainsi ces notions premières, les plus abstraites, les plus métaphysiques, ont, elles aussi, leur rôle dans la connaissance.

En résumé, on peut dire que les notions premières sont comme autant de points de vue qui s'imposent à notre intelligence, dans la connaissance et l'appréciation des choses, que, seules, elles nous rendent intelligibles, tandis que les vérités premières sont comme autant de règles ou principes immuables auxquels elle se réfère pour le jugement et la conduite.

CHAPITRE XXIV

RAISON

LA CONNAISSANCE PREMIÈRE ET LA RAISON

I. — Définitions. La raison pratique

De l'examen de la question de l'origine des idées est ressortie cette conclusion, confirmée par l'étude des notions et vérités premières, qu'il y a dans notre intelligence une aptitude, une faculté éminente, qui nous élève au-dessus des réalités contingentes, et tout ensemble nous les rend intelligibles, qui régularise l'exercice de nos autres facultés et les met en valeur. Mais quelles sont la nature et l'autorité de la raison ? Quel est son objet, et comment en prend-elle possession ? Questions difficiles entre toutes et diversement résolues ; questions vitales cependant, non pour celui sans doute qui peut se résigner à penser sur la foi d'autrui et à vivre selon la coutume, mais pour tout homme qui aspire à se rendre compte de lui-même, et qui, par delà les choses périssables, dans le mouvement desquelles il se sent emporté, prêt à périr lui-même, cherche un point fixe sur lequel il puisse orienter sa pensée et sa vie, une lumière pour sa pensée, un but et une espérance à sa vie.

La raison d'après le langage, le sens commun et les philosophes. — Sur la nature de la raison, interrogeons successivement le sens commun et les philosophes. Mais, d'abord, il n'est pas sans intérêt de rappeler quelques-unes des significations les plus ordinaires du mot. Dans l'usage, raison est souvent synonyme de *rapport,* et il n'y a rien là qui doive surprendre, si, comme on l'admet généralement, la fonction principale de la raison est de juger, tout jugement étant constitué par un rapport. Raison a aussi le sens de *motif,* de *cause* ou de *preuve.* C'est elle, en effet, qui réclame un motif à nos actions, une cause de tous les faits, une preuve à l'appui de toute assertion, elle qui en ap-

précie la convenance et la valeur. Raison, enfin, se dit quelquefois pour *ordre* et *convenance ;* et cela se conçoit encore, car c'est elle qui, en toute choses, nous fait un besoin de l'ordre, elle seule qui en juge. Penser, d'ailleurs, n'est-ce pas ordonner ses idées, les bien ordonner ?

Ces diverses manières de s'exprimer trahissent donc, sinon l'idée distincte, du moins comme un vague sentiment du lien étroit qui rattache le jugement à la raison. Ce lien, les définitions vulgaires de la raison l'accusent plus nettement : la raison, dit-on souvent, est cette faculté qui distingue l'homme de l'animal. Cela est vrai, mais ne la définit pas. C'est la raison, dit-on encore, qui distingue l'homme sain d'esprit de l'insensé. Cela est vrai aussi, mais ne la définit pas davantage; et encore faut-il remarquer que dans l'animal, l'intelligence, si faible qu'elle soit, s'exerce d'une manière normale, tandis que, chez l'insensé, elle est profondément troublée. C'est la raison, dit-on surtout, qui nous permet de prendre connaissance des choses et d'en juger sainement. Mais d'où lui vient ce pouvoir ? C'est ce que l'on n'explique pas. Interrogeons les philosophes: pour Descartes, raison est synonyme de bon sens ; c'est la faculté de discerner le vrai du faux. Fénelon est plus explicite : « Ma raison, dit-il, consiste dans mes idées claires.» Pour la plupart, elle est la faculté qui nous permet d'atteindre aux principes. Plus précisément, selon d'autres, elle a pour objet les notions et vérités premières, et sa double fonction est de les concevoir et de les appliquer dans la spéculation et dans la pratique. Pour Kant, elle n'a qu'un objet, l'absolu; et pour quelques-uns, cet objet, c'est Dieu.

Ni le sens commun ni les philosophes n'ont tort. Telle de ces définitions peut n'être que superficielle ou partielle ; aucune n'est dépourvue absolument de vérité. Notre tâche doit donc être ici de rapprocher et de concilier, non d'exclure.

1. **Définition de la raison.** — Entre les philosophes et le vulgaire, le différend porte surtout sur ce point, que les premiers considèrent exclusivement la raison au point de vue *spéculatif,* et les seconds au point de vue *pratique*. Lui n'y voit que la condition ou la cause d'une pensée juste ; eux n'ont égard qu'aux connaissances dont elle est la source, qu'à ces vérités supérieures que, seule, elle nous rend accessibles. Mais le désaccord n'est qu'apparent; le même bon sens naturel, cette aptitude native à voir et à bien voir par les yeux de l'esprit, qui constitue proprement la raison, s'élevant de lui-même et par le seul secours de la réflexion, dans la spéculation, jusqu'aux vérités les plus hautes, les plus abstraites, les plus étrangères à l'expérience. Il n'y a pas là deux facultés différentes, mais un emploi différent de la même faculté, si l'on peut regarder comme une faculté spéciale de l'intelligence la plus immédiate, la plus générale et la plus indispensable de ses qualités ou aptitudes.

2. **Son développement.**—Pour nous donc, la raison est essentiellement l'aptitude, inhérente à toute intelligence saine, à discerner le vrai du faux, à juger des choses et à en juger bien. Nous étudierons bientôt ses formes diverses ; mais nous devons auparavant essayer de pénétrer le secret de sa nature, les conditions du moins de son existence. Elle est à l'esprit, pourrait-on dire, ce que la santé est au corps. L'un et l'autre ont leurs maladies et leurs infirmités, leurs troubles passagers et superficiels, leurs lésions profondes, leur faiblesse première, et quelquefois leur irrémédiable débilité. L'intelligence de l'enfant est saine, mais elle manque de vigueur. Avec le temps, elle saura comprendre et juger, plus tôt ou plus tard, selon que l'exercice et les circonstances auront hâté ou retardé, favorisé ou contrarié son développement : il est inévitable. La débilité intellectuelle de l'idiot lui interdit, au contraire, tout progrès ; chez lui, l'organisme intellectuel, atrophié plutôt que lésé, se refuse à toute perception nette, à tout jugement qui dépasse la sphère étroite des objets les plus simples, les plus familiers. Chez l'insensé, un trouble fonctionnel ou une lésion profonde de l'intelligence abolit ou pervertit le jugement, fausse ou oblitère la perception. Son esprit n'est point infirme, il est malade. Il est donc vrai de dire que, si la raison est la santé de l'intelligence, elle a besoin, pour s'exercer efficacement, que celle-ci ait acquis un certain degré de vigueur et de développement. De là cette définition de la raison : le bon usage des fonctions intellectuelles, suffisamment développées et convenablement équilibrées.

3. **Conditions pratiques de ce développement** – Ce développement et cet équilibre sont en partie le secret de la nature ou, si l'on veut, l'effet de l'organisation. Il est possible, toutefois, d'assigner au bon usage de l'intelligence certaines conditions mentales au défaut desquelles un sens droit, ce premier don de la nature, resterait inefficace. C'est d'abord l'aptitude à concevoir nettement et distinctement les choses. Qui n'a que des idées vagues, obscures, confuses, est malaisément en état de juger sainement. Comment démêler les relations complexes des choses et établir des rapports justes entre ses idées, lorsqu'on entrevoit à peine les unes et que l'on conçoit mal les autres ? De là la vérité profonde de ce mot de Fénelon : Ma raison consiste dans mes idées claires. C'est ensuite la possession de certaines connaissances, les unes fruit de l'expérience et de la réflexion personnelles; les autres, données de la science et de la pensée communes, transmises par l'éducation et la vie, acquisitions antérieures constamment maintenues par la mémoire à la disposition de l'esprit, auquel elles servent d'appui pour des efforts nouveaux, et qui, selon leur nombre et leur valeur, facilitent d'autant sa tâche, qu'il s'applique à comprendre ou à juger. L'esprit du très-jeune enfant manque sans doute de fermeté, ses pensées de

consistance et de cohésion; mais ce qui surtout lui fait défaut, ce sont des connaissances précises et sûres : ne sachant rien, il a d'autant plus de peine à comprendre et à juger. Et plus tard, s'il comprend mal et juge mal, ce sera la faute des erreurs et des préjugés dont une éducation vicieuse l'aura imbu, bien plus que de la nature; tout au contraire, dans ses méprises mêmes, il fera preuve souvent d'une logique naturelle, d'une pénétration et d'une sagacité remarquables. De là cette autre définition de la raison : l'aptitude à coordonner ses pensées et à les subordonner aux connaissances acquises, à se mettre et à se maintenir en rapport avec la vérité, dans la mesure du moins où elle est acessible. Mais de là aussi cette conséquence que la raison s'étend, s'élève et s'affermit, ou au contraire s'abaisse, s'obscurcit, s'altère, selon l'état des connaissances ; qu'elle est en chacun donc en partie son œuvre personnelle, et en partie celle de la société, non moins que l'œuvre de la nature elle-même, qui se borne à la préparer et ne la constitue guère qu'à l'état d'ébauche.

4. **Raison en puissance et raison en acte.**—Nous avons insensiblement perdu de vue l'idée première que nous nous étions formée de la raison. Nous l'avions considérée à l'origine comme une sorte de sens droit inhérent à toute intelligence saine et à l'intelligence de l'enfant déjà, avant même qu'elle n'ait acquis assez de vigueur et un développement suffisant pour s'exercer efficacement, et nous nous sommes trouvés amenés à reconnaître que cette pénétration et cette sagacité natives sont, dans une proportion considérable, aidées ou contrariées par l'effet de circonstances personnelles ou communes, et que, par suite de ces mêmes circonstances et selon les individus, elle comporte bien des degrés, s'émoussant et s'altérant chez les uns, s'aiguisant et s'affermissant chez les autres, de sorte que, de fait, la raison des uns diffère singulièrement de celle des autres. Force nous est donc de conclure que si, originairement et en principe, théoriquement pourrait-on dire, nous sommes tous également raisonnables, également capables de comprendre et de juger, en réalité il s'en faut bien que nous y réussissions et que nous puissions tous y réussir également. D'où cette distinction nécessaire de la *raison en puissance* et de la *raison en acte;* de la *droite raison, limite idéale du bien juger,* et de la *raison personnelle,* qui, en fait, s'en rapproche plus ou moins, et s'en rapproche d'autant plus qu'elle se trouve constituée tout ensemble, et par un sens naturel plus droit, et par de plus saines habitudes intellectuelles, mais peut aussi se trouver faussée et pervertie par des habitudes mauvaises. De là le mot amer de Pascal : raison humaine, ployable à tous sens.

5. **Les formes de la raison: 1° Ses formes concrètes:** SENS COMMUN, BON SENS, RAISON PROPREMENT DITE.—Passons aux formes de la rai-

son. Les unes concernent plus particulièrement cette raison concrète et actuelle dont nous avons essayé de retracer sommairement le mode et les conditions de développement; les autres, la raison abstraite et en puissance, à laquelle s'attachent de préférence les philosophes, tandis que la première est à peu près la seule que le vulgaire et le langage reconnaissent. Celles-ci correspondent à la diversité des domaines ou ordres de vérités dans lesquelles la raison s'applique; celles-là, indifférentes à la nature des questions, ne tiennent compte que de leur difficulté. A ce point de vue, selon le degré de pénétration et de sagacité que les questions réclament, on dit qu'elles relèvent du *sens commun,* du *bon sens* ou de la *raison;* et encore, à propos d'une question proposée, selon que celui qui l'aborde la traite avec plus d'élévation et de profondeur, on dit qu'il fait œuvre de sens commun, de bon sens ou de raison.

Le sens commun ne fait défaut qu'à l'insensé; le bon sens est plus rare; la raison, une haute raison, est le privilége des intelligences d'élite. On peut être homme d'imagination et d'esprit, et pécher par le jugement. Manquer de bon sens, c'est avoir l'esprit faux; par contre, le bon sens n'implique pas une grande portée d'intelligence. Un esprit sensé n'est nécessairement ni élevé, ni profond. La raison est du sage dans les questions pratiques; du savant philosophe, dans les hautes questions de la science; du penseur, dans les questions spéculatives. Le sens commun est donc la forme la plus humble de la raison; il a pour objet, outre les notions et vérités nécessaires présentes à toutes les intelligences, un certain nombre de maximes, de principes pratiques surtout, relatifs à la croyance et à la conduite, suggérés par la nature bien plus qu'ils ne sont le fruit de la réflexion. Le sens commun constitue, pour ainsi dire, ce moindre degré de raison indispensable pour la pensée et la vie, et qui ne fait défaut qu'à l'insensé. Il nous fait comprendre et apprécier, comme tout le monde, des choses qui, en fait, sont également accessibles à tous, ne demandant, pour être comprises et jugées, que ce peu de pénétration et de sagacité qui ne fait défaut à aucune intelligence saine. Mais, pour peu que l'objet de ses appréciations s'élève, elles manquent de précision, de profondeur, souvent même d'exactitude. Le bon sens est plus pénétrant et plus sûr; cependant, s'inspirant principalement de l'expérience acquise et de l'intérêt propre, ses appréciations peuvent manquer d'élévation, de largeur, et enfin, devant certaines questions spéculatives, il est incompétent. Alors il s'abstient, doute ou nie, bien que les problèmes sollicitent cependant notre intelligence. Le savant, le penseur, qui comprennent l'importance de ces problèmes et qui travaillent à les résoudre, font œuvre de raison.

La raison proprement dite, c'est donc la faculté spéculative, celle

qui précisément pose et scrute ces questions que le bon sens dédaigne ; qui, en toutes choses, aspire aux principes, à l'ordre, à l'unité ; qui se préoccupe de leur origine et de leur fin, s'efforce de rattacher les réalités contingentes aux vérités nécessaires, de concevoir l'idéal afin de juger la réalité, et autant que possible de l'y conformer.

2° **Ses formes abstraites** : GOUT, CONSCIENCE, RAISON SPÉCULATIVE. — Telles sont les formes concrètes de la raison. Si maintenant, faisant abstraction des particularités, des différences qui distinguent une intelligence d'une autre, nous considérons simplement la nature des questions qui relèvent directement de la raison, nous serons amenés à reconnaître trois formes nouvelles de la raison, correspondant à autant d'ordres de vérités : le *goût,* la *conscience* et la *raison spéculative ou métaphysique.* Le goût a pour objet le beau, c'est-à-dire le discernement du vrai et du faux dans les choses de l'art et de la littérature, dans les œuvres de l'imagination ; la conscience, le bien, c'est-à-dire le discernement du vrai et du faux, dans les questions qui intéressent la conduite au point de vue moral. Ainsi le goût et la conscience supposent le bon sens, comme il suppose le sens commun. Reste la raison spéculative ou métaphysique. Son domaine est la vérité la plus générale et la plus abstraite, vérité nécessaire et irréductible à l'expérience, qu'elle s'offre d'elle-même à la pensée sous forme d'intuitions ou d'axiomes ; ou qu'elle se déroule en des sciences spéciales, comme les mathématiques ou la métaphysique, sous forme de déductions rigoureuses ; ou encore qu'elle se produise sous la forme de spéculations hardies, concernant les premiers principes de l'être et de la pensée.

Entre le raisonnement enfin et la raison, il y a un rapport étroit que le langage a mis partout en lumière : c'est que, en effet, le raisonnement n'est que la raison en acte, en mouvement pourrait-on dire; que, dans l'ordre de l'abstraction, il descende des principes aux conséquences, ou que, dans celui de la réalité, il s'élève des faits aux principes.

II. — Raison spéculative. Les systèmes.

Comment la raison prend-elle possession de son objet, et quelle est la valeur de celui-ci ? Les solutions données à cette double question peuvent être rangées en trois classes. Et en effet, sous des noms différents, parce qu'elles s'appliquent à des questions d'ordre plus élevé, nous rencontrons ici les trois thèses du nominalisme, du conceptualisme et du réalisme. Il ne s'agissait alors que des idées générales empruntées à l'expérience, il s'agit maintenant des idées nécessaires et absolues et des vérités qui s'y rattachent, irréductibles les unes et les autres à l'expérience. Les trois systèmes qui répondent à ceux-là sont : le traditionalisme, qui a quelque rapport avec le nominalisme ; l'idéa-

lisme subjectif de Kant, qui revient au conceptualisme ; le réalisme enfin, on dirait plus volontiers aujourd'hui l'idéalisme, d'un grand nombre de philosophes, depuis Platon et les pères de l'Église jusqu'à Descartes et Hégel, qui se rapproche singulièrement, de fait comme de nom, du réalisme scholastique.

I. Traditionalisme. — Pour certains philosophes catholiques contemporains, de Bonald, Lamennais, Ventura, — lesquels d'ailleurs n'ont fait que développer les germes d'un scepticisme dont l'idée première appartient à Pascal, en même temps qu'avec le sensualisme du XVIIIe siècle ils se sont exagéré l'influence du langage sur le développement de la pensée, — la raison humaine est impuissante à se saisir par elle-même des notions fondamentales, des principes les plus essentiels de la spéculation et de la pratique. Idées et vérités religieuses, métaphysiques et morales, sont donc l'objet d'une révélation verbale de Dieu au premier homme, transmise oralement ensuite de génération en génération.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter une doctrine condamnée par l'Église elle-même, et qui n'est rien moins que la négation implicite de la raison. Nous nous bornerons à demander à ses rares défenseurs comment ils jugent possible d'expliquer la possession de ces mêmes vérités par tous les esprits, en des temps et en des pays où la révélation n'a pu certainement pénétrer ; et, d'autre part, comment l'intelligence humaine, impuissante à poser et à résoudre d'elle-même ces hautes questions, religieuses et morales, est cependant capable de reconnaître la valeur des solutions qui lui en sont proposées.

I. Conceptualisme de Kant. — Le conceptualisme de Kant est un *idéalisme subjectif,* ou encore un *scepticisme objectif,* c'est-à-dire portant sur la réalité de l'objet de la connaissance. La connaissance humaine se compose, selon Kant, de deux sortes d'éléments irréductibles, données de l'expérience sensible et données propres à l'intelligence elle-même. Celle-ci possède trois facultés principales : la sensibilité, l'entendement et la raison. Le temps et l'espace sont les formes de la sensibilité, les formes sous lesquelles nous nous représentons nécessairement les objets sensibles. Les formes ou catégories de l'entendement, égales en nombre aux espèces de jugements, sont au nombre de douze ; parmi elles, la substance, la cause, la quantité, etc. La raison, enfin, a pour forme l'absolu, et elle pose nécessairement ce triple objet auquel se rapportent tous ses conceptions : le monde extérieur, le moi et Dieu. Mais toutes ces idées n'ont qu'une valeur subjective ; l'esprit humain est ainsi fait, qu'il ne peut se représenter les choses autrement que dans le temps et dans l'espace, que comme substance, cause, etc. ; mais rien ne lui garantit que les choses soient telles, en effet ; que le temps et l'espace aient une valeur réelle, que la distinction

du bien et du mal ait une valeur absolue, que le beau ait une valeur autre que de convenance ou de convention. Dans ce système, les idées nécessaires ne sont donc rien de plus que des lois formelles de notre intelligence, dépourvues de toute valeur en dehors d'elle. Un tel système est donc un scepticisme spéculatif absolu, et Kant le fortifie des contradictions dans lesquelles nous tombons nécessairement, lorsque nous prétendons prononcer sur la nature des objets, celle du monde infini ou limité, du moi spirituel ou matériel, libre ou nécessité, de Dieu existant ou non.

Pour le réfuter, il suffirait de relever les contradictions dans lesquelles Kant tombe lui-même. Il croit à la possibilité de la science, il s'efforce de déterminer les conditions d'une science certaine en la distinguant de cette science illusoire ou conjecturale qui est la métaphysique ; et il ne s'aperçoit pas que sa critique de la raison ruine les fondements de toute science. Si, en effet, les idées qui nous rendent toutes choses intelligibles n'ont qu'une valeur subjective, et si, d'autre part, les choses en elles-mêmes nous sont inaccessibles, quelle illusion ne nous faisons-nous pas, nous qui cependant croyons les connaître, alors que nous avons eu besoin, pour en prendre connaissance, de nous appuyer sur ces mêmes idées qui, sans valeur dans la réalité, n'ont que la valeur illusoire et toute de convention qu'il nous plaît, et que notre constitution nous enjoint de leur attribuer !

Autre contradiction : après avoir, au nom de la raison spéculative, rejeté impitoyablement de la science toutes les vérités transcendantes, Kant entreprend ensuite, au nom de la raison pratique et sur d'autres titres, de les restituer à la croyance. Tandis que l'une nous interdit jusqu'à l'espérance de connaître jamais Dieu, notre âme, la liberté, l'autre, avec une autorité égale, nous commande d'y croire. Or, si la raison, dès l'abord, a été convaincue d'impuissance, de quel droit la ressaisir ensuite des objets dont on l'avait justement dépossédée ?

Enfin, si Kant est dans le vrai, comment expliquer que l'ordre, que la constitution de notre intelligence nous fait découvrir dans les choses, y subsiste indépendamment de nous ? Mais, dit-il, l'ordre n'est pas dans les choses, il n'est que dans notre esprit, qui l'y transporte indûment. Non, il est en elles, l'expérience en fait foi, et corroborerait, s'il était besoin, notre invincible conviction. Nous le constatons, nous ne le rêvons pas. Donc les idées qui nous permettent de le reconnaître ont une valeur absolue.

III. Idéalisme. — Les conceptions de la raison sont vraies, non-seulement pour notre intelligence, mais en elles-mêmes et d'une manière absolue : telle est la thèse commune aux théories, d'ailleurs très-diverses entre elles, que nous allons étudier. Ce sont : la *réminiscence* de Platon, l'*innéité* de Descartes et de Leibnitz, la *vision en Dieu* de Malebranche, l'*idéalisme absolu* de Hégel.

1° **Réminiscence de Platon.**— Platon assigne à la connaissance humaine un double degré et un double objet. A son degré inférieur, c'est l'opinion, seulement probable, qui a pour objet les réalités contingentes ; à son degré supérieur, c'est la science, seule certaine, et qui a pour objet les idées ou essences immuables des choses, modèles éternellement présents à la pensée divine, types réalisés par la Sagesse toute-puissante dans la création. Platon suppose que les âmes, dans une vie antérieure, ont contemplé ces essences, puis qu'en expiation de fautes sur la nature et la possibilité desquelles il ne s'explique pas, elles ont été enfermées dans des corps placés sur la terre, et dès lors condamnées à l'oubli des idées qu'elles possédaient autrefois. Mais les objets sensibles, plus ou moins conformes à celles-ci, les leur rappellent, et ainsi la science n'est qu'une réminiscence.

Laissons de côté les dogmes de la préexistence et de la chute des âmes, pure imagination qui est cependant la clef de voûte du système. Relevons seulement cette contradiction : c'est le corps qui fait oublier à l'âme ses idées, et c'est le corps avec les sens qui lui permet de s'en souvenir. Si la contemplation des idées est tout intellectuelle, comment le corps peut-il d'abord y faire obstacle, puis ensuite y aider ? Quant aux idées elles-mêmes, que tantôt Platon semble distinguer de la substance divine pour leur prêter une réalité propre, et dans lesquelles tantôt il semble voir des attributs divins, leur existence sous l'une ou l'autre forme est également difficile à justifier. Que le bien et le beau, éléments de la perfection, se trouvent en Dieu, nul n'y contredira ; mais ces autres idées, types des réalités contingentes, comment y voir des attributs de Dieu ? Et, si elles ne sont que l'objet de la pensée divine, réelles cependant au dire de Platon, comment s'expliquer leur existence en dehors de Dieu et de sa création. Mais, quels que soient les défauts de la théorie de Platon, elle renferme une haute leçon : c'est que les conceptions de la raison, objet d'une science supérieure, sont d'une vérité absolue et éternelle, et que, pour y atteindre, l'intelligence humaine doit s'élever au-dessus des réalités contingentes, et pour ainsi dire s'élancer hors d'elle-même.

2° **L'innéité de Descartes.**—On connaît la doctrine de Descartes : les idées absolues sont innées dans notre intelligence; Dieu les a mises en elle en même temps qu'il a créé notre âme. Les objections ne pouvaient manquer à une théorie aussi étrange. Si nos idées sont innées, demandaient à Descartes ses adversaires, comment ne nous sont-elles pas constamment présentes ? Pourquoi le temps d'abord, puis la réflexion, sont-ils les conditions de leur apparition dans notre pensée ? Descartes, embarrassé, avoue que ce ne sont pas les idées qui nous sont innées, mais que seulement le pouvoir de les concevoir est inné à notre intelligence.

3° **Les virtualités de Leibnitz.** — Leibnitz, reprenant la théorie de Descartes, prétend que ce qui est inné dans notre intelligence, ce ne sont ni les idées elles-mêmes, ni le pouvoir de les concevoir d'une manière générale. Il y a en elle, dit-il, des prédispositions, des virtualités, en un mot des tendances à concevoir chacune des idées qui sont l'objet de la raison. Ainsi, dans un bloc de marbre, un objet peut être déjà figuré par les veines du marbre : la figure d'Hercule, par exemple ; elle n'apparaîtra distinctement que lorsque le ciseau du sculpteur aura complété l'œuvre ébauchée par la nature. Notre âme, ajoute-il, est comme le miroir de l'univers, toute chose s'y représente ; mais elle n'en a pas une aperception claire, actuelle ; il y faut l'expérience et la réflexion. De même, pour que notre intelligence aperçoive distinctement les idées qui sont en elle ou plutôt qu'elle est prédisposée à concevoir, il faut qu'elle réfléchisse sur les choses et sur elle-même. Leibnitz suppose qu'une intelligence seulement en puissance n'est qu'une abstraction. Non, l'intelligence préexiste à son exercice; il n'est donc pas nécessaire de lui supposer comme un vague pressentiment des choses dont elle n'a point encore la conception distincte. D'un autre côté, si l'objet de l'intelligence, ce sont ses propres idées, le scepticisme est inévitable. Entre l'intelligence et la réalité il n'y a plus de communication, et rien ne nous garantit que nos propres idées aient une valeur en dehors de nous. La même critique s'applique à Descartes.

4° **La vision en Dieu de Malebranche.** — Malebranche, suivi par plusieurs philosophes catholiques et en partie par Fénélon, va plus loin encore. Notre âme est intimement unie à Dieu; les attributs divins, sinon l'essence divine, sont l'objet d'une intuition immédiate. Or dans la pensée de Dieu se retrouvent les idées, les types éternels de tous les êtres réels et possibles, les modèles d'après lesquels il a créé toutes choses. C'est donc en elle que notre âme les contemple. Ainsi ce n'est point par abstraction que nous concevons, d'après les objets individuels, les types qu'ils reproduisent : c'est dans la pensée divine que directement nous les voyons. Doctrine élevée sans doute, mais chimérique, qui méconnaît tout à la fois les conditions de la science humaine, laquelle nécessairement part du sensible pour s'élever à l'intelligible, et la nature du rapport également nécessaire de la créature au Créateur. Parce que Dieu est la cause de notre existence, parce que nous tenons de lui tout l'être et toute la perfection relative qui est en nous, il n'en résulte pas qu'entre notre pensée et la sienne il y ait cette union intime, cette commuuication incessante que conçoit Malebranche. Dieu, dit-il, seul intelligible par lui-même, rend toutes choses intelligibles; il est la lumière qui éclaire toute intelligence. Mais quoi! parmi ces vérités, qui sont l'objet de la raison, toutes également nécessaires et éternelles, n'en est-il pas qui, en vertu de leur nécessité même, s'offrent

d'elles-mêmes à tout être pensant? les principes mathématiques, par exemple, avec toutes leurs conséquences; et qu'est-il besoin de voir en Dieu des vérités qui, pour être entendues, ne demandent qu'un peu d'attention de la part d'un être qui n'est intelligent que parceque précisément il est naturellement apte à comprendre et à juger?

5° **L'idéalisme absolu de Hégel.**—Le fond commun des théories que nous venons d'examiner, quelques divergences secondaires qui les séparent, c'est la conformité de la raison humaine à la pensée divine, et par conséquent la nécessité de l'existence de Dieu pour expliquer celle de la raison humaine aussi bien que du monde. Hégel se place à un tout autre point de vue: à l'origine des choses, il n'y a de réel que l'idée pure, indéterminée, l'être dépouillé de tout attribut. L'idée, par ses évolutions successives, devient toute réalité, explique toutes choses. Au premier degré de cette évolution, l'idée se pose elle-même: c'est l'être indéterminé; au second, l'idée sort d'elle-même et devient le monde; au troisième, enfin, elle prend conscience d'elle-même et devient l'esprit. Ainsi, par un jeu logique d'abstractions, Hégel prétend rendre compte de tout; et la science universelle, accessible à l'homme, n'est qu'une déduction rigoureuse des principes qu'il a posés d'abord. Il dédaigne donc l'expérience, qui ne peut conduire à la vraie science; et cependant c'est par une abstraction de l'expérience qu'il arrive à cette idée de l'être, sur laquelle repose tout son système, idée la plus abstraite et la plus vide de toutes, à laquelle il attribue néanmoins la suprême réalité, contradiction flagrante.

En résumé, l'ordre, selon Kant, n'existe que dans notre esprit, qui le transporte indûment dans le monde. L'ordre, selon Hégel, est nécessaire, se développe par sa propre force, et tour à tour produit le monde où il se réalise, l'esprit humain où il prend conscience de lui-même. Dieu donc est absent de ce système, qui n'est au fond que le panthéisme. L'ordre, disent les philosophes chrétiens, est tout à la fois dans le monde et dans notre raison; mais, avant tout, il est dans la pensée divine, et c'est pourquoi il se réalise dans le monde et est conçu par notre intelligence. Cette doctrine, dans ses points essentiels, est la nôtre.

III. — Théorie de la raison. Les conceptions rationnelles

Une théorie complète de la raison ne serait rien moins qu'un traité de métaphysique. Nous ne pouvons ici qu'en esquisser à grands traits les lignes principales. Des trois ordres de questions qui relèvent de la raison,—les principes, les déductions, les spéculations relatives aux premiers principes, soit de l'existence, soit de la pensée, c'est-à-dire

réels et abstraits, — nous n'aborderons que le premier; car la vérité rationnelle intuitive est la condition de toutes déductions et spéculations rationnelles; et l'établir, c'est assurer leur base. Nous traiterons successivement des principes proprement dits ou axiomes et des idées.

I°. — Les principes

Parmi les principes de la raison, les uns sont manifestement analytiques; leur origine, dès lors, n'a rien de mystérieux : tels sont les axiomes logiques et mathématiques. Aussi ne nous y arrêterons-nous pas; nous nous bornerons à en faire ressortir le caractère analytique par quelques exemples.

1. Axiomes logiques.— Considérons d'abord les axiomes d'*identité*, de *contradiction* et d'*alternative*. Il serait évidemment contradictoire que ce qui est ne fût pas, qu'une même chose fût et ne fût pas en même temps, qu'une chose quelconque pût échapper à cette alternative d'être ou de n'être pas. Plus abstraits que les axiomes mêmes de la quantité, lesquels s'appliquent à des choses d'une nature déterminée, tout et partie, grandeurs égales, lignes droites, etc., ceux-ci portent sur ce qu'il y a de plus simple dans la pensée, l'existence, sans détermination d'aucune sorte, et la non-existence; de plus général aussi, toute chose quelconque rentrant nécessairement dans l'une ou l'autre de ces catégories. Quiconque donc sait ce que c'est qu'exister et n'exister pas, et qui n'est capable d'une telle distinction? sans qu'il ait besoin de connaître quelles choses existent, ni si telle ou telle chose existe en réalité, conçoit immédiatement l'axiome de l'existence sous sa triple forme : il lui suffit de rester d'accord avec lui-même, de maintenir la distinction une fois établie entre être et n'être pas, pour reconnaître l'évidence immédiate et la nécessité absolue de chacun de ces énoncés différents d'une seule et même pensée.

2. Axiomes mathémathiques.— Passons aux axiomes de la quantité. Ils concernent, soit la quantité pure, soit l'étendue, soit le mouvement. Prenons celui-ci : « Le tout égale la somme de ses parties. » Qui ne voit que l'attribut de cette proposition ne fait qu'en reproduire le sujet sous une autre forme, le tout étant précisément par définition la somme des parties? Donc il lui est identique, quant à la quantité, c'est-à-dire égal; d'où cette conséquence qu'il est plus grand que sa partie, si peu qu'elle diffère de lui; deuxième axiome, dont l'évidence et la nécessité résultent à la fois de la définition du tout et de la partie et du rapport nécessaire que cette définition pose entre eux. Soit cet autre axiome: « La ligne droite est la plus courte. » Qui ne voit encore que la ligne droite étant, par définition, celle dont tous les points se succèdent dans une direction constante, toute autre ligne joignant deux

points quelconques de celle-ci devra renfermer un plus grand nombre de points? Nous concluons de ces exemples que la seule analyse des termes mis en présence dans un axiome emporte, pour quiconque les entend, comme conséquence immédiate et nécessaire, le rapport même que l'axiome énonce entre ces termes. Peu importe qu'il y ait dans la réalité des touts et des parties, des lignes droites, etc. S'il y en a, il est indubitable que le rapport abstrait formulé par l'axiome se soutient, constatable ou non dans les choses.

3. Principes métaphysiques. 1° Principe de substance. — Les principes métaphysiques de substance, de causalité et de finalité, passent pour plus difficiles à justifier; aussi leur refuse-t-on le titre d'axiome. Nous allons donc rechercher si, comme on le prétend, ils sont réfractaires à l'analyse. *Toute qualité est inhérente à une substance :* nous n'invoquerons pas l'expérience, qui partout, en effet, nous montre les qualités, forme, poids, grandeur, etc., dénuées d'existence propre, mais toujours appartenant à des objets, à des choses seules existant en soi. La simple analyse des notions de substance et de qualité nous convaincra que ce qui, dans ce cas, est partout, doit être nécessairement, que les choses ne sont telles que parce qu'elles ne sauraient être autrement. Par définition, la substance est l'être; la qualité, la manière d'être; en d'autres termes, les qualités sont les déterminations de l'être. Une chose existe: dès lors elle est nécessairement de telle ou telle manière; donc ses modes d'existence sont inséparables d'elle et n'ont point d'existence propre; donc ni la substance ne se conçoit sans la qualité, ni la qualité sans la substance; pas plus que le fond n'est possible sans la surface, le dedans sans le dehors, et réciproquement. Des termes corrélatifs sont opposés dans une seule et même chose; ils se réclament nécessairement l'un de l'autre; ils se conçoivent et se justifient l'un par l'autre.

2° Principe de causalité. — Le principe de causalité est d'une analyse plus difficile. Nous écartons la formule vaine : *Tout effet a une cause.* Nous affirmons *que tout fait quelconque, que tout commencement, tout changement, doit avoir une cause.* Nous ne nous reconnaissons pas le droit d'en appeler à l'expérience, bien qu'elle nous offre une vérification constante de ce principe, puisque nous le rapportons à la raison et lui attribuons une nécessité absolue. Dirons-nous, conformément à l'adage *Ex nihilo nihil,* qu'un commencement absolu répugne à la raison; qu'elle se refuse à concevoir que, là où il n'y a rien, quelque chose devienne? Nous le pourrions sans doute. Qu'à un moment donné il n'y ait rien, et à jamais rien ne sera; ceci est l'évidence même. Essayons, toutefois, de nous appuyer sur le principe de contradiction. En posant l'être, nous excluons le néant, et de même, en posant le néant, nous excluons l'être. Oui, simultanément;

non, successivement, dira-t-on. C'est ce qu'il nous faut rechercher. On nous accordera que tout fait est un changement; établissons donc que tout changement implique : 1° une chose qui change, par conséquent quelque chose d'antérieur au changement effectué, une matière du changement; autrement, qu'il y a déjà de l'être, non-seulement en puissance, mais en acte et en réalité, dans et avant le devenir ; 2° que le passage de ce qui n'est pas à ce qui est, implique une raison d'être, une cause.

1. Changer, c'est passer d'un état à un autre. Il serait donc contradictoire que l'état ultérieur fût sans antécédent, que ce qui absolument n'était pas, devînt quelque chose. Ce qui déjà est, seul peut changer: l'être en acte, seul contient l'être en puissance ; du réel seulement peut se dégager le possible. Il est donc absurde de supposer que de rien quelque chose provienne, que le néant puisse donner naissance à l'être.

2. Si ce qui est n'a pas en soi, ou en dehors de soi, une cause qui le fait cesser d'être ce qu'il était pour devenir autre chose, un tel changement est sans raison d'être; il est inexplicable et impossible. Car, d'une part, pourquoi alors ce qui était ne serait-il plus, et, de l'autre, pourquoi cesserait-il d'être ce qu'il était à tel moment plutôt qu'à tout autre? Refuser une raison à ce double événement, c'est le rendre également impossible. Le fond de cette argumentation est l'idée de la permanence de l'être : l'être peut se transformer; il ne peut ni commencer, ni finir. C'est ce que n'hésitera pas à admettre quiconque a l'idée distincte d'exister et de n'exister pas; il comprendra qu'il ne serait pas moins illogique de tirer l'être du néant que de composer un tout de rien.

3° Principe de finalité. — Arrivons au principe de finalité, et essayons de nous en rendre compte sous sa double forme, du point de vue de l'ordre et de celui des fins. Nous acceptons l'énoncé vulgaire: *Tout ordre suppose une raison ordonnatrice,* à la condition que raison soit ici simplement synonyme de cause. Pour expliquer l'ordre, en effet, il faut opter pour l'une ou l'autre de ces trois alternatives : le *hasard,* une *nécessité aveugle,* une *intelligence consciente de ses actes et se déterminant pour des fins.* Mais l'ordre est incompatible avec le hasard. Ordre signifie ou régularité, ou stabilité. La stabilité ! mais le hasard est l'instabilité même. S'il travaille accidentellement pour nous, il travaille nécessairement contre lui-même: faire pour défaire, voilà sa tâche. La combinaison favorable qu'un hasard heureux a rencontrée, un hasard fâcheux peut incontinent la déranger, la détruire. La régularité ! Entre des éléments donnés, tant de combinaisons étant possibles et toutes l'étant également, le hasard, dit-on, peut indifféremment faire prévaloir l'une ou l'autre; donc, sans plus de difficulté, la meilleure et la plus belle. Toutes sont possibles : le sont-elles vraiment au même

degré? Leur réalisation est-elle également probable? Non, il s'en faut du tout au tout. Mettons d'un côté les combinaisons régulières; de l'autre, celles qui ne le sont pas: il y a tout à parier pour l'une de celles-ci. A l'extrême rigueur, sans doute, il n'est pas impossible que le hasard réalise l'une de celles-là, si elle est simple. Trois points tracés au hasard peuvent se trouver sur le parcours d'une circonférence; mais cinq, mais dix et davantage? Que dire, à plus forte raison, de tant d'autres combinaisons, dont la régularité est d'autant plus remarquable qu'un plus grand nombre d'éléments, et moins homogènes, s'y trouvent engagés? Donc, ce qui mathématiquement est possible, ne l'est plus pratiquement, et de cette impossibilité pratique, plus ou moins accusée selon les cas, la raison juge avec une entière sécurité.

Tout ordre implique-t-il donc une cause intelligente? Oui, en certains cas; non, en d'autres. Abstrait ou réel, l'ordre peut être nécessaire. Nulle intelligence, assurément, quoi qu'en dise Descartes, n'a assigné aux nombres et aux figures géométriques leurs propriétés, puisqu'elles sont la conséquence de leur nature ou essence. Chacun de ces nombres, chacune de ces figures étant ce qu'ils sont, remplissant les conditions énoncées dans leur définition, il est inévitable que de ces rapports fondamentaux dérivent d'autres rapports plus ou moins nombreux. Cet enchaînement de rapports, de propriétés, n'en est pas moins l'une des plus éclatantes manifestations de l'ordre, d'un ordre abstrait et idéal. De même, dans la réalité, l'ordre règne partout dans la nature en vertu de ses lois. Plus de lois! Mais alors rien ne serait; car rien n'existe qu'à la condition d'être tel ou tel, d'avoir une certaine nature, de certaines propriétés; et aussitôt apparaissent des lois.

Le principe de la finalité proprement dite peut s'énoncer ainsi: *Toute appropriation de moyens à des fins, toute coordination des parties par rapport au tout, est œuvre d'intelligence.* Si nous avons tout à l'heure écarté le hasard comme impuissant à constituer l'ordre, à plus forte raison devons-nous l'exclure ici. Le débat est entre la nécessité, une nécessité aveugle, et l'intelligence, disons mieux la raison. Que ce principe, indubitable pour le sens commun, soit conforme à l'expérience que l'humanité a d'elle-même, c'est ce qu'avouent ceux mêmes qui le rejettent. Que dis-je? ils s'autorisent de cet aveu pour le combattre. Nous étendons indûment, disent-ils, à tout en dehors de nous une conclusion qui n'est valable que pour nous, jugeant de toute réalité et du possible même d'après nous-mêmes. A les en croire, l'homme, l'animal, seuls poursuivent des fins; intelligents, ils se les proposent, ils forment des desseins dont ils savent assurer l'accomplissement. Mais, au delà, il n'y a plus ni fins, ni moyens; tout résulte d'un enchaînement fatal de causes et d'effets. Les lois premières de la nature suffisent à tout et expliquent tout. Nous n'avons pas à

démontrer ici combien cette vue de la nature est incomplète et erronée. Sans nous préoccuper des applications possibles du principe, nous nous bornerons à le discuter dans son énoncé le plus général et le plus abstrait. Quoi ! répliquerons-nous à nos contradicteurs, vous reconnaissez que chez l'homme, dans la vie sociale, toute action collective, toute coopération, suppose un concert préalable, une direction unique, une inspiration commune ; que, dans la vie individuelle, tout ensemble de démarches conspirant à un même but suppose une pensée régulatrice; que la tâche de l'ouvrier, le travail de l'artiste, les jeux même de l'enfant, impliquent l'idée présente à leur esprit d'un but à atteindre, la prévision du résultat, du succès qu'ils s'appliquent à obtenir, en vue duquel ils règlent et concertent leurs démarches; prévision sans laquelle, en effet, aucune d'elles, vraisemblablement, ne serait exécutée, et certainement plusieurs, toutes ne le seraient pas, surtout dans un ordre déterminé, propre entre tous à en assurer l'efficacité : et ce que vous reconnaissez impossible chez l'homme, partout ailleurs vous le déclarez possible à une cause aveugle, fortuite ou nécessaire ! Vous voudriez que là où des causes, des forces, des lois multiples, diverses, antagonistes, agissent de concert, coopèrent à une œuvre commune, et préparent longtemps à l'avance et sur plusieurs points à la fois, et par les moyens les plus différents, un effet unique favorable (soit, par exemple, la germination de la graine et le travail analogue qui s'opère dans l'œuf pendant l'incubation); vous voudriez, dis-je, que l'œuvre la plus complexe, la plus délicate, la plus savante, relevât d'une aveugle nécessité ! Et quelle preuve en avez-vous ? L'expérience, la seule que vous puissiez invoquer, l'expérience humaine, vous dément, et la raison est contre vous !

Nous avons cherché à nous rendre compte des principes essentiels de la raison ; nous en avons déterminé l'origine, reconnu l'irrécusable autorité. De ce côté, rien d'obscur, de mystérieux; rien que de simple, de rigoureux, d'indubitable : nécessités premières, tout ensemble de la pensée et de l'existence; rapports éternellement subsistants, universellement applicables, entre les termes les plus abstraits et les plus simples de tous, entre celles de nos idées qui marquent la limite extrême de l'analyse possible de la réalité et de nos pensées. Quel surcroît de lumière désirer? Quelle possibilité d'erreur appréhender? Et, lorsque notre raison parle un langage si clair, si convaincant, et que l'expérience confirme à tel point, comment douter un seul instant de la suprême autorité de ses jugements ?

2° — Les idées rationnelles

Nous ne saurions, sans nous écarter de notre but, aborder les diffi-

ciles problèmes métaphysiques qui se rattachent à chacune des idées de la raison. Nous n'avons ici qu'à exposer et à justifier leur mode de formation. Nous pouvons dès lors nous borner à en étudier quelques-unes, le travail que l'esprit opère sur les données de l'expérience, pour les transformer en conceptions rationnelles, étant à peu de chose près le même pour toutes. D'ailleurs, les idées de substance, de cause et de force, ont déjà été étudiées à propos de la conscience. Celles de perfection et d'infini le seront ultérieurement, ainsi que l'idée du bien. Nous dirons cependant un mot de celle-ci, à raison de son importance ; mais nous insisterons de préférence sur les idées de temps et d'espace et sur l'idée du beau, celles peut-être dont l'analyse passe pour présenter le plus de difficulté.

I. — Temps et espace

ORIGINE DES IDÉES DE TEMPS ET D'ESPACE. — Les idées de temps et d'espace dérivent originairement de l'expérience. Avant de concevoir l'étendue, la durée abstraites et illimitées, nous avons connu l'étendue, la durée réelles et limitées. Nous avons pu constater que les êtres, les corps, n'existent qu'extérieurement les uns aux autres, et tous extérieurement à nous ; de là entre les uns et les autres, et entre eux et nous, des rapports de distance et de situation, dont la détermination, toute mathématique, n'implique à aucun degré la connaissance de leur nature. Nous n'avons point à rechercher s'il est vrai, comme on l'a soutenu, non sans vraisemblance, que le sentiment de l'extériorité devance en nous l'expérience des sens, les sensations confuses de la vie organique suffisant à l'éveiller avant la naissance. Toujours est-il qu'une fois en possession de cette grande loi, de cette condition première de l'existence, nous sommes promptement amenés à concevoir que l'étendue réelle n'est pas toute l'étendue possible ; que, par delà les êtres, les corps que nous percevons et dont nous mesurons les grandeurs et les distances, d'autres sans doute existent ; qu'après ceux-là d'autres pourraient exister, et d'autres encore, et d'autres toujours. C'est ainsi que la conception de l'étendue abstraite et illimitée succède promptement, dans notre esprit, à la perception de l'étendue réelle et limitée.

Un travail analogue nous conduit à l'idée du temps. Nous sommes témoins de notre propre durée, de la succession ininterrompue des phénomènes intérieurs. Nous voyons autour de nous toutes choses, et les êtres et les faits, commencer et finir. Mais, tandis que les uns subsistent, persistent, d'autres n'apparaissent un moment que pour disparaître aussitôt ; l'un naît, tandis qu'un autre meurt ; et cependant nous, témoins de ces simultanéités et de ces successions, nous qui continuons d'être

et de penser et de nous souvenir, pendant que tant de changements se produisent autour de nous et en nous-mêmes, nous concevons que les durées et les succcessions réelles ne sont pas toute la durée et la suite de toutes les successions possibles ; que, par delà celles que nous connaissons, avant et après elles, d'autres sans doute se sont produites et se produiront, que d'autres auraient pu et pourraient se produire, et d'autres encore, et d'autres toujours. Et ainsi la conception de la durée abstraite et illimitée succède bientôt, dans notre esprit, à la perception de la durée réelle et limitée.

Une possibilité indéfinie de durée et d'étendue, voilà donc, il semble, ce que renferment ces idées de temps et d'espace. De là cette définition de l'espace : *le lieu idéal des rapports de situation et de distance entre tous les êtres étendus, réels et possibles ;* et du temps : *le lieu idéal des rapports de durée et de succession entre tous les êtres et tous les faits réels et possibles.*

Nature du temps et de l'espace ; les systèmes. — Cependant la nature du temps et de l'espace est aujourd'hui encore l'écueil de la philosophie, et beaucoup n'hésitent pas à se récuser, à décliner la compétence de la raison elle-même dans ce grand débat toujours pendant. Reid, Royer-Collard, Cousin, affirment, au nom du sens commun et de la raison, la réalité du temps et de l'espace; les montrent l'un et l'autre infinis, nécessaires, antérieurs à toute existence contingente, dominant, dans leur immobilité, l'universelle vicissitude, et défiant à jamais le néant où doivent s'engloutir les mondes. Mais ils désespèrent de soulever le voile qui protége contre l'indiscrète curiosité de l'homme ces mystères redoutables de l'étendue et de la durée, dont Dieu seul a le secret. Ils croient ; ils se refusent à comprendre.

Trois solutions principales de ce grand problème partagent la philosophie. Le sens commun voit dans le temps et l'espace des réalités, des choses en soi et subsistant par elles-mêmes. Kant n'y voit que des conceptions nécessaires de la pensée humaine, des lois formelles de notre intelligence. Leibnitz les définit un ordre de coexistence et de succession.

1. L'opinion vulgaire : le temps et l'espace sont réels. — L'opinion vulgaire n'est qu'un préjugé métaphysique qui ne supporte pas l'examen. Si le temps et l'espace sont réels, ils ne sauraient l'être qu'à titre de substance ou d'attribut; or l'une et l'autre hypothèse est également irrecevable. Toute substance a sa nature, est constituée par certaines propriétés : quelles sont les propriétés du temps et de l'espace ? On les déclare éternels et infinis : Dieu n'est donc pas seul à l'être ? Ils sont par eux-mêmes, indépendants de Dieu et du monde ; et, chose étrange, tout est en eux, ils sont mêlés à tout, leur être se confond avec tous les êtres ! Attributs, ils sont donc les propriétés d'un être : de Dieu ? Mais

ils ne sont pas l'éternité ni l'immensité, qui seules conviennent à Dieu. Du monde? Mais ils subsisteraient, quand tout serait anéanti! Mais le monde n'est lui-même que l'ensemble, incessamment renouvelé, des êtres et des choses; ne sont-ils donc que des propriétés des êtres et des choses? Mais alors que devient leur indivisible unité? Divisés, morcelés réellement et à l'infini, qu'ont-il donc qui leur soit propre? Que sont-ils autre chose que la somme des durées et des étendues successivement réalisées?

2° KANT : CONCEPTIONS SANS VALEUR OBJECTIVE. — Dirons-nous avec Kant que, en vertu de notre constitution intellectuelle, nous localisons tout événement dans le temps, tout corps dans l'espace, mais que ces idées de temps et d'espace sont sans valeur objective? Accordons à Kant que notre évaluation de la durée et de la grandeur est toute relative. Nulle étendue n'est par elle-même grande ou petite, nulle durée longue ou courte ; nous en jugeons d'après des impressions purement humaines. La durée la plus courte, à nos yeux, nous paraîtrait longue, si elle était remplie par une succession plus rapide d'événements plus nombreux. A y regarder de près, la simultanéité même semble s'évanouir; car cet instant indivisible pour nous, ce point de la durée, n'est tel que pour nous ; minimum pour nous, pour les êtres dont les sensations et les pensées sont lentes comme les nôtres, il pourrait être une moyenne, un maximum pour d'autres, en raison de l'accélération des mouvements vitaux chez eux; de même la moindre distance, appréciable pour nous, nous paraîtrait grande si, infiniment plus petits nous-mêmes, elle était divisible à nos yeux.

Il y a plus: l'étendue, la durée, ne sont pas dans les choses; elles leur sont pour ainsi dire extérieures: deux objets peuvent être plus ou moins éloignés l'un de l'autre, ils ne changent pas pour cela. Que les parties d'un même objet soient extérieures les unes aux autres, et que, selon leur nombre, il nous semble plus ou moins étendu, qu'y a-t-il là de réel, quant à lui, dans cette apparence toute relatire à nos organes, d'une étendue continue, visible ou tangible? Des événements se succèdent: cette succession est réelle pour nous qui la constatons; mais, quant à eux, qu'importe qu'ils soient antérieurs ou postérieurs à d'autres? La succession est en dehors d'eux. Un être dure, subsiste; il subsiste, voilà le fait. Dure-t-il peu ou beaucoup? Cela dépend de la durée de ceux avec lesquels on le compare. Il commence, il est, il cesse d'être; cela seul est réel pour lui. Il semble (il semble, disons-nous) que l'étendue et la durée n'aient de valeur, de réalité, que pour un être intelligent, qui pose de tels rapports et en fait la règle de ses jugements.

Voilà ce que Kant seul a vu. Devons-nous donc conclure en faveur de son scepticisme? Nullement; ces rapports de distance et de situa-

tion, de succession, de durée, pour être étrangers aux choses elles-mêmes et n'être posés que par nous, n'en sont pas moins réels : c'est un fait qui défie toute dénégation et contre lequel vient se briser le scepticisme de Kant, que les événements se succèdent, que les choses durent plus ou moins, qu'il y a entre elles des rapports de grandeur et de distance, de même que de simultanéité et de succession. L'étendue et la durée ont donc leur valeur indépendamment de nous.

3° Leibnitz : ordre de coexistence et de succession. — Le temps n'est-il donc que l'ordre des successions ; l'espace, que l'ordre des coexistences, comme le soutient Leibnitz ? Mais alors le temps et l'espace, loin qu'ils soient indépendants des existences contingentes, sont constitués par elles, commencent et finissent avec elles. Objection redoutable : oui, pour qui réalise le temps et l'espace ; non, pour qui ne voit dans l'espace que l'étendue abstraite et illimitée ; dans le temps, que la durée abstraite et illimitée, c'est-à-dire que la possibilité indéfinie que des choses coexistent, durent ou se succèdent, c'est-à-dire encore des conditions tout abstraites, mais nécessaires, de l'existence.

Nécessaires, disons-nous. Les idées de temps et d'espace ont, en effet, leur fondement ontologique ou métaphysique ; le temps et l'espace, par suite, leur raison d'être, objective et absolue, que Kant n'a pas connue. C'est une loi première de l'existence que les êtres soient extérieurs les uns aux autres ; de l'existence matérielle, que les diverses parties d'un même corps soient, elles aussi, extérieures les unes aux autres : de là des rapports de situation, des intervalles nécessaires entre les uns et les autres, les unes et les autres. C'est une autre loi première de l'existence que les choses commencent et finissent, qu'elles subsistent. La disparition d'un être coincidant avec son apparition est une notion contradictoire : il n'existe qu'à la condition d'avoir une certaine durée, plus longue ou plus courte, selon qu'on la compare à celle d'autres êtres existant simultanément.

Conclusions au sujet du temps et de l'espace. — Simultanéité, antériorité, postériorité, d'une part, extériorité de l'autre, rapports que doivent nécessairement soutenir entre elles des existences concourant dans un même monde, les parties coordonnées d'un même univers. Que le monde ne soit pas : la nécessité que de tels rapports soient du moment que quelque chose sera, la possibilité que des choses existent, réalisant aussitôt de tels rapports ; voilà ce qu'il y a de solide, de vérité absolue, et non toute relative à nous, dans nos idées de temps et d'espace ; voilà pourquoi nous n'hésitons pas à définir l'espace : le lieu idéal des rapports de situation et de distance entre les êtres réels et possibles ; et, de même, le temps : le lieu idéal des rapports de simultanéité et de succession entre les êtres réels et possibles. Le temps, l'espace, pur idéal donc sans réalité, sans existence propre : ni at-

tribut, ni substance, mais tout ensemble condition nécessaire et absolue de l'existence. Point de temps, d'espace en soi, mais nécessité absolue que les choses coexistent extérieures les unes aux autres, durent et se succèdent entre elles. Bien loin du scepticisme de Kant, nous ne le sommes pas moins du préjugé vulgaire avec ses idoles métaphysiques. Redisons-le : le temps, l'espace, ne sont rien de soi. Que le temps use, dévore : vaines images ! les choses, les forces, se rencontrent, se heurtent, s'entre-détruisent ou se transforment, voilà tout. L'espace n'est pas un gouffre, c'est le néant d'existence.

II. — Les idées du bien et du beau

Les conclusions que nous venons de poser au sujet des idées de temps et d'espace, à égale distance d'un scepticisme désespérant et d'un idéalisme chimérique, nous pourrions les reproduire à propos de chacune des idées de la raison. Cause et effet, substance et qualité: rapports nécessaires qui s'imposent à toutes les existences, mais sans réalité en dehors d'elles. Cause en soi, substance en soi, autres idoles métaphysiques, à moins que ces expressions ne prennent un sens concret pour s'appliquer à Dieu même, cause première de toute existence; Dieu, dont l'être éternel rend seul impossible un néant universel.

Les idées du bien et du beau donneraient lieu à des remarques analogues. Bien en soi, beau en soi, chimères ! Il y a des actions bonnes, des choses belles, et qui le sont à divers degrés. Mais attribuer au bien, au beau, une existence indépendante, c'est réaliser des abstractions. Bien et mal, beau et laid, vrai et faux, termes corrélatifs et antithétiques, dont l'un appelle l'autre, mais ne se soutient pas sans lui. Bien, beau, impliquent une certaine supériorité ; comme mal, laid, une certaine infériorité. Laquelle ? Le bien, la beauté nous agréent ; le mal, la laideur nous déplaisent. Les premiers nous plaisent et nous enchantent : nous les admirons ; les seconds nous attristent et nous révoltent. Mais l'un blesse notre conscience, l'autre notre goût. L'un et l'autre sont un défaut de convenance, celui-là dans les actions, celui-ci dans les choses.

Notre raison conçoit, en effet, certaines manières d'être et d'agir, lesquelles s'imposent impérativement à nous, aux êtres raisonnables et libres comme nous ; de certaines fins, telles que la justice, la charité, la sagesse, la tempérance, que tous sont tenus de travailler à réaliser en eux-mêmes et dans leurs actions, dans la mesure du possible : le bien est le nom commun et abstrait, le nom le plus général de ces fins excellentes. Elle conçoit de même que, parmi toutes les formes, réelles ou possibles, de l'existence, il en est qui, indépendamment de

leur utilité et de leur valeur morale, sont préférables à d'autres; celles-là, elle les recherche dans la nature ou, au besoin, les réalise. En un mot, nous appelons belles les choses dans lesquelles nous rencontrons certaines qualités désirables à nos yeux, et, en général, nous les disons d'autant plus belles qu'elles les présentent à un degré plus élevé. Ordre, harmonie, convenance, grandeur, majesté, noblesse, grâce même, autant de qualités belles à nos yeux et dont la présence dans les choses, qu'elles s'y rencontrent isolées ou réunies, les rend, suffit à les rendre belles, belles en proportion de leur nombre quelquefois, plus souvent du degré auquel elles s'offrent à nous, chaque chose comportant, réclamant de préférence l'une ou l'autre ou plusieurs, mais en excluant d'autres incompatibles avec celles-là.

D'une part, l'appréciation du beau est donc toute relative aux dispositions, aux habitudes résultant de la constitution et de l'expérience individuelles; chacun estimant belles des qualités, des choses qui n'agréent qu'à lui, auxquelles du moins il attache plus de prix que d'autres, et, en général, jugeant de leur beauté d'après le plaisir qu'elles lui font éprouver; soit qu'elles intéressent ses sens, exclusivement ceux de l'ouïe et de la vue, exceptionnellement celui du toucher quant aux formes, son imagination, son cœur, sa conscience ou sa raison. C'est, en effet, la jouissance que nous goûtons par l'une ou l'autre de ces facultés, en présence d'une chose, d'une œuvre, d'une action, qui nous les fait trouver belles, plus ou moins belles : jouissance qui ne va pas sans une certaine estime des qualités qui plaisent en elles, sans un aveu de leur supériorité, en tant qu'elles possèdent ces mêmes qualités, sur d'autres, auxquelles la mémoire les compare rapidement, en même temps que l'esprit les contemple et en jouit. D'autre part, ces qualités ont par elles-mêmes leur prix; et la supériorité qu'eu égard à elles nous attribuons à certaines choses, vis-à-vis d'autres de même nature ou d'espèce différente, n'est point illusoire. L'ordre, l'appropriation des moyens aux fins, la perfection des formes, l'excellence morale, par exemple, ont pour tout être raisonnable une haute valeur, indépendante de toute convenance individuelle, et bien que le plaisir que nous trouvons à les contempler varie essentiellement avec le degré de puissance et de culture de celles de nos facultés auxquelles il incombe d'en juger.

Nous nous ne saurions insister davantage sans excéder les limites dans lesquelles nous sommes tenus de nous renfermer. Nous en avons dit assez sur l'origine et la valeur des idées du bien et du beau, pour avoir le droit de conclure une dernière fois en faveur de la légitimité et de la nécessité, non purement humaine, mais absolue, des conceptions rationnelles, tout en nous gardant d'attribuer à leur objet tout idéal une réalité qui, dans cette sphère transcendante du nécessaire et de l'absolu, n'appartient qu'à Dieu.

La raison est-elle impersonnelle? — Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, relativement à l'origine et à la valeur des conceptions et des principes rationnels, nous permettent de répondre à cette question : la raison est-elle impersonnelle? Objectivement et eu égard aux idées et vérités qui en sont l'objet, la raison peut être dite impersonnelle. Antérieures et supérieures à toute intelligence créée, elles sont, en effet, identiques pour tous les esprits capables de les entendre, et à ce point de vue la raison est la même chez tous. Mais, quand nous parlons ainsi, il s'agit de l'objet possible de la raison et de la raison en puissance, bien plus que de son objet actuel et de la raison en acte. Et, en effet, si son objet est le même pour toutes les intelligences, toutes ne le possèdent pas au même degré ; la connaissance des vérités rationnelles est plus ou moins étendue, approfondie, précise, exacte, pourrait-on dire, selon les individus, les époques, les sociétés. Que d'idées, de principes clairs pour les uns, sont obcurs pour d'autres ou même ignorés? Si donc il s'agit, non de l'objet possible de la raison, mais de son objet actuel, tel qu'il est conçu par chacun, le caractère d'impersonnalité attribué à la raison devient déjà plus contestable. Et si maintenant nous considérons la raison subjectivement, comment la dire impersonnelle, alors qu'elle se lie si étroitement à nos diverses facultés intellectuelles, personnelles assurément, et que son développement, au double point de vue des connaissances et de la rectitude du jugement, reste subordonné à leurs progrès?

Progrès de la raison. — La raison étant en un sens personnelle, elle est susceptible de progrès. La connaissance de son objet peut être plus ou moins étendue, approfondie, précise, nous venons de le reconnaître. Mais comment se fait ce progrès? Il y a à faire ici la part de l'individu lui-même et celle du milieu intellectuel dans lequel son intelligence s'éveille et se développe. C'est celle-ci qui trop souvent n'est pas faite. On ne voit qu'un homme abstrait, capable de concevoir par lui-même les idées et les vérités rationnelles ; on oublie l'homme réel, l'homme de la nature, réduit à conquérir une à une ses plus indispensables connaissances et, on peut le dire, son intelligence elle-même, dont le germe seul est en lui ; l'homme de l'histoire, vivant en société, héritier des progrès réalisés avant lui, mais aussi façonné, modelé par la vie sociale, intellectuellement et moralement, sur ses contemporains, imitateurs involontaires eux-mêmes de leurs devanciers. Or il est incontestable que la raison ne s'éveille en nous que par la parole, par l'éducation, bien plus encore que par notre initiative propre. L'aptitude est en nous, innée, à concevoir les vérités qui nous sont enseignées; mais ces vérités, qui nous sont transmises avec la précision et la profondeur qui résultent d'une élaboration séculaire, serions-nous sûrement capables de les concevoir toutes et de même par nos seuls efforts? Or,

au point de vue métaphysique, mais surtout au point de vue moral, les idées et les vérités rationnelles élaborées par l'humanité tout entière comportent un progrès immense, incontestable. Les idées s'épurent, les principes sont approfondis ou rectifiés. Et, maintenant, comment s'opère ce progrès dans la société ? Toujours par l'expérience et la réflexion. Une connaissance plus précise et plus approfondie de la nature aide à mieux se rendre compte des idées, des principes qui la rendent intelligible. Ainsi des idées de cause, de force, de substance. Mais c'est à la réflexion, toujours, qu'il appartient d'interpréter les données de l'expérience ; c'est à elle, aux libres efforts de la pensée personnelle, aux spéculations hardies des uns, à la critique rigoureuse des autres, aux controverses fécondes de la science et de la philosophie, que reviennent l'initiative et l'honneur du progrès accompli par l'humanité dans la culture et le développement de la raison, progrès dont l'histoire se confond avec celle de la civilisation. C'est ainsi que les principes de la moralité se sont lentement dégagés des erreurs dont ils furent primitivement entachés, que le type de la moralité humaine s'est graduellement épuré et relevé. C'est ainsi encore que l'idéal de la beauté, longtemps altéré et dénaturé par de grossiers préjugés, dépouillé de ses plus essentiels attributs et réduit tour à tour à la force, à la grandeur, à l'éclat des sons et des couleurs ; reporté, par une aberration monstrueuse, à la limite extrême de l'étrange, du gigantesque ou de l'horrible, s'est insensiblement rectifié et ennobli, s'imprégnant de plus en plus de majesté, d'harmonie et de grâce, et, pour répondre aux plus hautes, aux éternelles aspirations de l'âme humaine, s'essayant de plus en plus à n'être que la splendeur de la vérité et du bien.

TROISIÈME PARTIE [1]

ACTIVITÉ, VOLONTÉ ET LIBERTÉ

CHAPITRE XXV

ACTIVITÉ ET INSTINCT

§ Ier. — DE L'ACTIVITÉ EN GÉNÉRAL

On confond quelquefois l'activité avec la volonté, et on en fait une troisième faculté de l'âme, à côté de la sensibilité et de l'intelligence. La volonté, pouvoir original, irréductible, est bien une faculté; mais l'activité, en un sens, est davantage : elle est l'un des attributs essentiels de notre âme, qui est nécessairement active. Il y a plus, l'activité est inséparable de la vie, même sous ses formes les plus humbles. L'activité même, pourrait-on dire, est inséparable de l'être, puisqu'elle se retrouve jusque dans la matière, constituée par des forces, source dès lors et foyer d'action.

Origine de l'idée d'activité. — Nous devons l'idée d'activité à la conscience. Nous sommes et nous nous sentons une force incessam-

[1] Quelques-unes des questions qui font l'objet de cette partie et de la suivante ont été traitées d'une manière supérieure par M. Renouvier, dans le 2e volume de ses *Essais de critique générale*. Nous nous sommes plus d'une fois inspiré de ses idées. Nous l'avons suivi de bien près dans nos chapitres de l'Instinct et de l'Habitude, notamment, bien que là même notre travail soit en grande partie personnel; c'est ainsi que nous avons reproduit presque textuellement son énoncé des lois de l'habitude, le plus complet et le plus rigoureux que nous connaissions. Mais c'est surtout pour la question des rapports du physique et du moral que nous lui sommes particulièrement redevable; nous signalerons ces emprunts en leur lieu.

ment agissante, et l'idée d'activité se lie ainsi à celle de notre existence propre. C'est sous la forme de l'activité volontaire que l'activité s'offre d'abord à nous. Nous avons de celle-là, en effet, l'aperception intime dans l'effort; aussi l'enfant est-il porté à attribuer aux autres êtres, aux choses elles-mêmes dans lesquelles il perçoit des mouvements et des effets de mouvement, comme le son, sans cause extérieure apparente, un principe interne d'activité analogue à celui qui préside à ses propres mouvements, c'est-à-dire une volonté. Plus tard la réflexion intervient : nous apprenons à abstraire, à généraliser cette idée d'activité; nous l'appliquons à tout en dehors de nous. Non sans doute que nous nous représentions alors toute activité comme identique à la nôtre ; mais c'est l'étude des êtres extérieurs et de l'activité qui leur est propre, manifestée par ses effets ; c'est la comparaison de l'activité qu'ils déploient et de notre propre activité volontaire, qui nous permet d'élucider cette idée d'activité primitivement donnée par la conscience.

Définition de l'activité. — Agir, c'est être cause, c'est produire un changement en soi ou en dehors de soi. Telle est l'idée la plus générale et la plus abstraite qu'on puisse se faire de l'activité. Cette idée, complétement analysée, implique donc celles d'être ou substance, de cause, de phénomènes successifs et différents, de durée par conséquent.

Les espèces de l'activité chez l'homme. — Les espèces d'activité distinguées d'après leurs effets, chez l'homme, sont les suivantes: 1° organique ; 2° motrice, celle-ci tantôt spontanée, tantôt subordonnée à la volonté ; 3° sensitive : sentir, sans doute, en un sens, n'est pas agir, l'être sensible n'ayant pas l'initiative de ses modifications; c'est rigoureusement réagir sous l'influence de causes étrangères ; mais, dans cette réaction même, il y a activité déployée ; 4° intellectuelle : l'activité dans la pensée est manifeste; 5° volontaire : la volonté n'est que la forme supérieure de l'activité, le pouvoir qu'a cette activité de disposer d'elle-même.

Les modes de l'activité. — Si maintenant nous considérons l'activité, non plus eu égard à ses effets, mais en elle-même ou dans ses modes, nous lui reconnaîtrons trois formes distinctes, irréductibles : l'*instinct*, l'*habitude* et la *volonté*. L'instinct est inné, l'habitude résulte de la répétition, la volonté entre en lutte contre l'instinct et l'habitude et les surmonte. L'instinct et l'habitude ont pour caractère commun la fatalité; la volonté est libre. Il est donc impossible de ramener l'une à l'autre ces trois formes de l'activité. L'instinct apparaît tout d'abord, l'habitude vient ensuite, enfin la volonté. Tel est l'ordre aussi dans lequel nous les étudierons.

§ II. — DE L'INSTINCT

I. — Les manifestations de l'instinct

Définition de l'instinct.—On définit ordinairement l'instinct: un stimulant intérieur qui détermine l'accomplissement d'actes indispensables ou utiles à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Mais cette définition est peu rigoureuse; il sera mieux défini: une tendance innée de l'activité, identique chez tous ceux d'une même espèce, ou d'une même subdivision de l'espèce, à se développer dans certaines directions générales déterminées et, en des circonstances données, dans certaines directions spéciales; ou, plus brièvement, à poursuivre certaines fins et à les réaliser par des moyens prédéterminés. Cette définition, d'abord, met en relief l'innéité de l'instinct, et par là indique qu'il est fatal et irréfléchi. En second lieu, elle en signale le caractère tendantiel : l'instinct, en effet, pose essentiellement une fin et y adapte les moyens les plus convenables. En troisième lieu, elle est plus compréhensive que la première, qui ne s'appliquait qu'aux actes proprement dits : l'instinct, en effet, apparaît dans la sensibilité même et jusque dans l'intelligence. Enfin elle distingue de l'instinct des tendances individuelles, innées aussi, et que la première permettait de confondre avec lui, en nous le montrant identique chez tous les individus d'une même espèce ou d'une même subdivision de l'espèce. Car, à côté des tendances instinctives, il y a en chacun aussi des tendances qui lui sont propres, provenant comme celles-là en un sens de la nature, puisqu'elles sont antérieures à l'éducation et à l'habitude, et accusant vraisemblablement l'influence mystérieuse de l'hérédité ou de l'organisme, mais qui, en tant qu'individuelles, sont étrangères à l'instinct.

Ses principales manifestations. — Entrons maintenant dans quelques détails. Étudions successivement l'instinct dans l'ordre des mouvements, de la sensibilité et de l'intelligence.

1° L'instinct apparaît d'abord dans certains mouvements liés à l'exercice des fonctions organiques, tels que ceux de la respiration et de la déglutition, dans les efforts inconscients qu'exigent la satisfaction des besoins ou l'accomplissement même de mouvements volontaires. Il se manifeste plus nettement dans la locomotion des animaux, leur course, leur vol, leur natation; mieux encore dans leur saut mesuré, leur chant, dans leurs constructions, dans les actes compliqués par lesquels ils tendent des piéges, poursuivent, utilisent leur proie, évitent leurs ennemis. Chez l'homme, la première enfance appartient à l'ins-

tinct : c'est lui qui fait chercher à l'enfant l'alimentation qui lui convient et détermine les mouvements de la succion, lui qui adapte ses actes à ses besoins; c'est l'instinct peut-être qui, chez l'homme comme chez l'enfant, imprime au corps et aux organes un mouvement pour éviter le danger qui les menace. Mais, à mesure que l'intelligence et la volonté font des progrès et deviennent plus capables de pourvoir à ses besoins, le rôle de l'instinct s'amoindrit, la nature se démettant, pour ainsi dire, entre ses mains, de cette tutelle nécessaire qu'elle avait d'abord exercée sur lui au moyen de l'instinct.

2° Dans l'ordre de la sensibilité, le rôle de l'instinct n'est pas moins considérable. C'est à lui qu'il faut rapporter, chez les animaux, le caractère natif, c'est-à-dire certaines tendances prédominantes de la sensibilité, variant d'une espèce à l'autre, toujours prêtes à se réveiller à l'occasion; que la domestication, l'apprivoisement, l'habitude enfin, peuvent affaiblir sans les détruire jamais : la cruauté chez le tigre, la voracité chez le loup, la ruse chez ceux-ci, la timidité chez ceux-là. Il en est de même chez l'homme : ses passions sans doute ne sont point instinctives, mais les tendances primitives auxquelles elles se rattachent le sont vraisemblablement. Il y a plus, certains mouvements, certains actes, que le corps exécute ou s'apprête à exécuter sous l'empire des sentiments, sont instinctifs. C'est l'instinct qui fait que, dans la frayeur, le corps se dispose à fuir; que, dans la terreur, il se déprime comme pour offrir moins de prise au mal qui le menace; que, dans la colère, il se redresse, rassemble ses forces et s'apprête à frapper. C'est parce que ces mouvements, ces attitudes et les expressions qui en résultent sont instinctifs, que la volonté a tant de peine à s'y opposer.

3° Dans l'intelligence, enfin, on peut rapporter à l'instinct ces tendances innées qui sont le principe de tous ses développements ultérieurs : instincts de curiosité, de véracité, de crédulité.

Ses caractères. — Il nous est maintenant facile de déterminer les caractères de l'instinct :

1° Innéité. — D'abord il est *inné*, c'est-à-dire antérieur à toute éducation et à toute habitude. Ce n'est point par imitation, ni pour l'avoir appris, que le très-jeune animal exécute des actes déjà très-compliqués; la nature, évidemment, l'y prédispose et lui en donne le moyen.

2° Invariabilité. — Il est *invariable*. La preuve en est dans les mœurs, les constructions des animaux, qui sont aujourd'hui encore ce qu'elles étaient à l'origine. Toutefois cette identité, réelle en principe, n'exclut pas certaines variations; que le milieu, les circonstances dans lesquelles l'animal était primitivement appelé à vivre, viennent à changer, l'instinct adapte à ces conditions nouvelles les ressources dont il dispose : c'est ainsi que l'on a constaté des changements assez notables dans les mœurs et les travaux de certaines espèces, et que, dans la

même, les variétés, les races, diffèrent singulièrement sous ce rapport.

3° IRRÉFLEXION. — La réflexion et la volonté sont absolument étrangères à l'acte instinctif. L'animal n'a le plus souvent pas conscience du but qu'il poursuit : c'est la nature prévoyante qui, dans son intérêt ou celui de l'espèce, le dirige vers cette fin à son insu; la preuve en est que, lorsque, les circonstances ayant changé, l'acte instinctif n'a plus de raison d'être et devient sans utilité, l'animal le continue encore. C'est la nature, de même, qui lui fournit les moyens d'atteindre le but qu'elle lui fait poursuivre : il ne combine pas, ne calcule pas, en un mot ne réfléchit pas; la preuve en est dans l'immutabilité de ses actes et leur perfection relative. Le propre de l'intelligence, c'est le progrès : elle exécute mal d'abord ce qu'elle a conçu, mais elle améliore graduellement son œuvre; l'instinct, au contraire, atteint de prime abord la perfection relative que permettent les moyens dont il dispose. L'intelligence, en outre, est éminemment souple et compréhensive, capable de se plier aux circonstances les plus diverses, et, en même temps que de varier ses fins, d'y adapter les moyens qu'elle rencontre. Ce caractère fait absolument défaut à l'instinct; par lui l'animal est renfermé dans un cercle infranchissable, son activité limitée à un petit nombre d'actes en dehors desquels il est incapable de l'exercer.

En résumé, l'instinct complète l'œuvre commencée par la nature avec la création de l'organisme. L'être vivant, dénué d'intelligence et de volonté, serait incapable, sans l'instinct, de se conserver; et c'est pourquoi la nature le prédispose à certaines fins, dont elle assure la réalisation en lui fournissant tout à la fois et le but et les moyens de l'atteindre. On voit par là combien Descartes avait tort de regarder l'instinct comme mécanique ou tout au plus organique. La formation d'un organisme dépasse déjà la puissance des forces purement mécaniques; elle implique une idée, un type d'après lequel la nature travaille, et qu'elle réalise en créant un individu; à plus forte raison l'instinct implique-t-il un dessein préconçu, est-il œuvre de sagesse, effet d'un choix intentionnel, et c'est pourquoi les merveilles de l'instinct, plus encore que celles de l'organisation, nous élèvent à Dieu.

II. — De l'origine des phénomènes instinctifs

Jusqu'ici, nous n'avons pas supposé un seul instant que la réalité de l'instinct pût être mise en question. Nous ne saurions cependant passer sous silence les doutes émis anciennement déjà à cet égard, et que de récents travaux semblent autoriser plus que jamais. Il s'agit, au fond, de l'origine des mouvements et des actes instinctifs, des rapports de l'instinct avec la volonté et l'intelligence. Question complexe

et obscure, dont la solution, si elle peut être jamais complétement élucidée, reste subordonnée aux progrès ultérieurs de l'investigation biologique et de l'observation zoologique. Sans donc entrer dans le vif du débat, indiquons simplement les opinions en présence. Les uns, revenant au point de vue de Descartes, prétendent expliquer les mouvements et les actes instinctifs par des causes purement organiques, par des actions réflexes; d'autres les rapportent directement à l'intelligence; quelques-uns enfin, sans nier absolument l'instinct, l'expliquent par l'habitude et l'hérédité.

1° **Actions réflexes.** — Il est incontestable que, parmi les faits vulgairement regardés comme instinctifs, parmi ceux mêmes que nous avons énumérés, beaucoup ont leur principe dans des actions réflexes; ils s'opèrent fatalement en vertu d'un mécanisme dont les ressorts principaux sont des centres nerveux autres que le cerveau, et par conséquent ils sont originairement soustraits à la conscience et à la volonté. A cette classe appartiennent: les mouvements de l'intestin, ceux de la déglutition et de la respiration peut-être, plus sûrement de la toux, de l'éternuement, de la succion chez le nouveau-né, selon quelques-uns (bien que, dans ce dernier cas, l'adaptation manifestement intentionnelle de l'acte à sa fin, comme la coordination des mouvements qu'il exige, nous semblent le rattacher à l'instinct); l'écoulement des larmes, le clignement de l'œil, son adaptation à la vision, celle des muscles du tympan, les mouvements déterminés par la souffrance, ceux qui se produisent involontairement à la suite de certains contacts, même pendant le sommeil. La plupart de ces mouvements, toutefois, intéressent des muscles volontaires; aussi la volonté peut-elle, jusqu'à un certain point, s'y opposer ou en prendre l'initiative et la direction. A plus forte raison est-il impossible de voir dans les actes, bien autrement compliqués, dont se compose la vie des animaux, depuis les mouvement rhythmiques de la locomotion jusqu'à leurs constructions, de simples résultats d'actions réflexes.

2° **Stimulants organiques.** — On a récemment essayé de rendre compte des mêmes faits par des exigences ou convenances organiques, la structure de certains organes placés sous la dépendance de la volonté, en diverses espèces, ne comportant guère d'autre mode d'exercice que celui même auquel elle les applique, et le plaisir que l'animal trouve dans cet exercice expliquant son obstination à s'y livrer, alors même qu'il n'y est plus intéressé par le sentiment de quelque avantage possible. D'autres fois, c'est le besoin attaché à un état spécial de certains organes, et le plaisir correspondant à la satisfaction de ce besoin, que l'on met en avant. On explique ainsi l'incubation et l'allaitement chez diverses espèces, des soins et une sollicitude apparente auxquels la tendresse maternelle serait absolument étrangère, con-

trairement à l'opinion commune. Nous ne contestons pas la vraisemblance de ces diverses explications, mais assurément on en exagère la portée.

3° **L'intelligence.**— C'est pourquoi d'autres n'hésitent pas à attribuer à l'initiative de l'animal, c'est-à-dire à l'intelligence elle-même, la plupart des actes instinctifs, cette initiative, étant bien entendu, limitée, ou plutôt déterminée à se déployer dans telle ou telle direction, par la conformation même de l'animal et par les conditions dans lesquelles il se trouve appelé à vivre. La plupart des espèces, il est vrai, donnent des preuves irrécusables d'intelligence, d'initiative, de préférence et de choix, plus ou moins délibéré ; et le degré d'intelligence varie singulièrement d'une espèce à l'autre, et d'un individu à un autre dans la même espèce. Cependant l'intelligence la plus développée de l'animal diffère radicalement de l'intelligence humaine, nous l'avons déjà remarqué en étudiant les caractères de l'instinct, à en juger du moins par les actes dans lesquels elle se manifeste avec le plus d'évidence. D'une part, elle ne comporte guère de culture et de progrès que sous l'influence de l'homme et dans des limites extrêmement restreintes ; de l'autre, ses aptitudes semblent renfermées dans le cercle étroit où l'activité de l'espèce est appelée à se déployer. Cela étant, deux raisons s'opposent, selon nous, à ce que l'on rapporte les actes instinctifs à l'initiative d'un individu : d'un côté, c'est, en des espèces nombreuses, la faiblesse manifeste de l'intelligence, qui les rend évidemment incapables de concevoir et d'exécuter d'elles-mêmes des actes et des travaux, souvent aussi remarquables par la sagacité combinatrice qu'ils supposent que par leur opportunité ; c'est, d'un autre côté, leur invariabilité, inconcevable si l'individu, livré à ses seules ressources, dispose pleinement de lui-même et n'agit qu'à sa guise.

4° **L'habitude et l'hérédité.** — Ici, nous le savons, les adversaires de l'instinct font appel à l'habitude fixée par l'hérédité, le bénéfice de l'initiative heureuse prise, à un moment donné, par l'un quelconque des individus de l'espèce, des découvertes effectuées, des procédés utiles employés par hasard ou à dessein par chacun, restant acquis à sa postérité. Nous ne contestons pas, d'une manière générale, la transmission des habitudes par l'hérédité ; cependant nous sommes forcé de constater ici, encore une fois, que la fixité des actes instinctifs en chaque espèce, selon des observations qui remontent aussi haut dans le passé que notre connaissance puisse atteindre, s'accorde mal avec l'hypothèse. Ajoutons que, même en raisonnant dans cette hypothèse, on se met hors d'état d'expliquer en chaque espèce la vie des premières générations, alors que chacune étant réduite à ses seules ressources, ou plutôt que chaque individu n'ayant à compter que sur lui-même, il devait cependant faire face aux nécessités de sa conserva-

tion et de celle de l'espèce, dans une ignorance absolue des exigences de sa constitution et des dangers de sa situation.

En présence des difficultés insurmontables que soulèvent également toutes les théories qui prétendent à expliquer ou à supprimer l'instinct, nous ne saurions que l'affirmer avec une confiance plus entière. Oui, dirons-nous, la même nature, la même puissance sage et bienfaisante, qui, avec une infatigable sollicitude et un art infini, pourvoit par les combinaisons, par les adaptations les plus ingénieuses et les plus délicates, à la conservation de ce qu'elle crée dans l'ordre matériel, plantes et animaux, assure en outre chez ceux-ci, ni plus mystérieusement, ni par une moindre nécessité, la vie elle-même par une appropriation des organes et des actes, des sentiments et des idées, aux exigences du milieu où elle les place, aux ressources qu'elle met en eux, à leur faiblesse même et aux besoins qu'elle leur impose.

CHAPITRE XXVI

HABITUDE

1° Idée de l'habitude

Entre l'instinct et l'habitude, il y a cette différence, entre autres, que l'instinct est un principe de développement ; l'habitude, de stabilité. L'instinct, en proposant à l'être vivant, avec ses fins essentielles, les moyens de les réaliser, assure son développement conformément à sa nature. L'habitude le maintient dans ses états antérieurs, l'enchaîne à son passé. Par l'instinct, il tend à devenir ce qu'il doit être; par l'habitude, il tend à rester ce que les circonstances l'ont fait.

1. **Domaine de l'habitude.** — Le domaine de l'habitude est plus étendu que celui de l'instinct. L'animal seul a des instincts ; les observations qui tendraient à établir la réalité de mouvements instinctifs dans les plantes ont besoin d'être vérifiées, et, d'ailleurs, à les supposer exactes, ne portent que sur des faits exceptionnels. Le domaine de l'habitude, au contraire, est celui même de la vie : tout être vivant, toute matière organisée, douée de propriétés vitales, comporte des habitudes. La matière brute, l'organisme lui-même, après que la vie a cessé, s'y refusent également : c'est que, comme nous le reconnaîtrons, l'habitude réclame, pour se produire, un milieu doué d'activité propre, de spontanéité, susceptible tout à la fois de réagir contre les influences et les conditions extérieures, et de s'adapter aux changements qu'elles déterminent, toutes choses qui ne se rencontrent qu'avec la vie ; car, où la vie fait défaut, tout dépend de l'action des forces physiques. La série des changements insensibles par lesquels une machine se prête de mieux en mieux au travail qu'elle exécute est un effet purement mécanique, auquel l'habitude n'a rien à voir, pas plus que dans ceux par lesquels un vêtement prend à la longue le pli du corps. Dans ces deux cas, la cause de l'adaptation de l'objet à son usage est extérieure à lui ; il n'y a rien là qui diffère au fond de ce qui se passe dans la cire, qui, indifférente d'elle-même à la forme, reçoit et garde avec une égale facilité toutes celles qu'on lui imprime.

2. **Sa définition.** — On a dit de l'habitude qu'elle est un instinct acquis, une seconde nature. Ces expressions caractérisent mieux ses effets qu'elles ne la définissent. Le fait constitutif de l'habitude est celui-ci : un état suffisamment prolongé tend à persister par cela même, et après que les circonstances qui l'avaient amené ont cessé ; un acte

suffisamment renouvelé détermine une aptitude à le reproduire : telle est essentiellement l'habitude, qui, par conséquent, résulte de la répétition.

3. **Ses principaux effets.** — L'habitude est d'abord organique. Ce qu'on appelle culture et acclimatation des plantes n'est autre chose que la substitution, grâce à l'habitude, d'un état nouveau à l'état primitif; et ainsi prennent naissance des variétés plus ou moins nombreuses, conséquence des modifications plus ou moins profondes introduites dans le type spécifique et fixées par l'hérédité. Il en est de même des animaux : la zootechnie ne fait qu'utiliser la puissance de l'habitude pour modifier, transformer les types primitifs; ainsi, des traits qui semblaient caractéristiques de l'espèce s'effacent, des formes nouvelles apparaissent, des qualités appropriées à nos besoins ou à nos goûts se développent : c'est par exemple une adaptation singulière de certains organes, ou de la constitution générale, ou de fonctions spéciales, à des services auxquels ils se prêtaient mal ou étaient absolument impropres; un développement extrême, anormal, dans une direction déterminée, des muscles, des os, des tissus, etc. Les effets de l'habitude sur le corps humain sont connus : l'afflux persistant ou périodique du sang dans des parties où il s'est porté d'une manière anormale, le retour périodique de la fièvre, etc. Mais c'est surtout dans le domaine de la vie morale que l'influence de l'habitude est remarquable : elle se manifeste chez l'animal même, dans l'apprivoisement, la domestication, où les tendances primitives sont combattues et réprimées ; dans l'éducation dont quelques espèces sont susceptibles, et qui les rend capables de sentiments auxquels elles répugnaient d'abord et d'actes auxquels la réflexion et la volonté semblent intéressées. Mais ces changements dans la vie morale de l'animal ne se produisent que sous l'empire de l'homme ; aussi est-ce sur lui-même que l'influence de l'habitude à ce point de vue est le plus étendue et le plus profonde : sentiments, besoins, affections, pensées, aptitudes, qualités et défauts, facultés même, par elle tout en lui peut être modifié et transformé.

II. — Nature de l'habitude

I. Ses caractères. — Parmi les caractères de l'habitude, les uns la rapprochent de l'instinct, les autres l'en distinguent :

1° Irréflexion. — Comme l'instinct, elle est *irréfléchie*. L'acte habituel, une fois commencé, se poursuit, s'achève sans que la réflexion ni la volonté aient à intervenir, l'une pour en préparer, l'autre pour en assurer l'exécution, que leur intervention même aurait souvent pour effet de compromettre. Il suffit que la volonté le désire, qu'elle pose le but à atteindre, les moyens se présentent d'eux-mêmes : les

mouvements, les démarches et les efforts nécessaires s'enchaînent, s'appellent pour ainsi dire les uns les autres ; et le résultat voulu est dès lors assuré, aussi prompt, facile, heureux que possible.

2° Acquisition.— Contrairement à l'instinct, l'habitude est *acquise*, puisqu'elle résulte de la répétition. Non que nous en ayons toujours l'initiative ; elle provient le plus souvent, au contraire, des circonstances où nous nous trouvons placés ; mais alors même elle suppose un acquiescement de la volonté, car, d'ordinaire, il ne dépend que de nous de nous refuser aux actes auxquels les circonstances nous invitent.

3° Variabilité. — Par suite, elle est *variable :* toute habitude peut être combattue, déracinée, remplacée par une habitude contraire.

4° Imputabilité. — Enfin elle est *imputable :* nous sommes responsables de nos habitudes, puisque, que nous les ayons contractées de notre propre mouvement et de notre plein gré, ou que nous nous soyons seulement prêtés aux circonstances qui les ont amenées, nous pouvions toujours les éviter. Ce dernier caractère distingue, au point de vue moral, l'habitude de l'instinct comme de toute tendance innée. Nous ne sommes pas responsables de ce que la nature a mis en nous ; cependant, quelle que soit l'origine de nos mauvais penchants, qu'ils proviennent de la nature ou de l'habitude, notre devoir est de les combattre, et nous avons le pouvoir d'en triompher. Nous pouvons lutter victorieusement contre la nature ; à plus forte raison sommes-nous coupables, si nous laissons s'enraciner en nous des habitudes fâcheuses.

2. Lois de l'habitude. — On peut énoncer ainsi les lois de l'habitude : 1° toute altération organique, provenant de l'action prolongée ou répétée d'une cause extérieure, tend à s'affaiblir. Exemple : l'usage des poisons. Mais il est possible qu'alors une altération lente et profonde se produise, incompatible avec l'action rapide et brusque du phénomène. 2° Toute altération organique spontanée tend à s'aggraver. Exemple : les lésions organiques. 3° La conscience des phénomènes : sensations, sentiments, pensées, déterminations, actes, mouvements, s'affaiblit ; ainsi les sensations les plus vives, les plus douloureuses, finissent par devenir indifférentes ou supportables ; les chagrins les plus cruels s'adoucissent avec le temps ; de même, le plaisir engendre la satiété. Cette loi s'explique aisément, si l'on réfléchit que le plaisir et la douleur, à mesure qu'ils se répètent, trouvent pour ainsi dire l'âme comme le corps préparés davantage à les éprouver ; d'où il résulte que leur impression doit être de moins en moins vive. 4° L'influence de l'habitude sur la passion est diverse : les passions de possession ou de complaisance sont affaiblies ; celles de désir et de mouvement le sont également, si elles restent longtemps sans être satisfaites ; satisfaites, au contraire, elles s'exaltent. Mais ici il y a une distinction à

faire : le plaisir, qui résulte de la passion satisfaite, ne cesse de s'affaiblir ; le besoin, au contraire, qui est l'essence même de la passion de désir, augmente. Le premier effet est la conséquence de la loi précédente ; le second, de la suivante. 5° Tout fait suffisamment répété devient un besoin, et par suite une occasion de plaisir, pourvu qu'il n'éveille pas une répugnance insurmontable. C'est ainsi que les actes, les sensations, les sentiments, passés en habitude, sont attendus, désirés, et que leur privation fait souffrir. On s'explique par là que des sensations primitivement pénibles soient ensuite recherchées. La peine s'est graduellement affaiblie, au point de disparaître; mais l'organisme s'est fait à un certain état, dans lequel il éprouve le besoin de se retrouver. 6° La conscience des phénomènes tend à se fortifier, si l'attention et la réflexion sont éveillées sur eux. Ainsi, tandis que, en vertu de la troisième loi, les objets, et nos propres sensations, nous deviennent de plus en plus indifférents et comme étrangers, si, au contraire, l'attention s'y applique, les premiers seront perçus avec une précision et une netteté croissantes, les secondes gagneront en vivacité et en délicatesse. C'est en vertu de cette loi que se perfectionnent les sens de la vue chez le peintre, de l'ouïe chez le musicien, du tact chez l'aveugle, du goût et de l'odorat chez d'autres, un discernement prompt et sûr s'y joignant à une exquise sensibilité. Il en est de même des sentiments et des pensées, des mouvements du corps et des opérations de l'entendement, en un mot de tous les faits et de tous les actes auxquels l'esprit s'intéresse. C'est ainsi que, par une application soutenue à comprendre, à juger, à raisonner, il devient lui-même de plus en plus vif et pénétrant, le jugement prompt et sûr, le raisonnement rigoureux.

3. Son principe. — Ces lois ne sont que l'énoncé des faits exactement analysés. Si maintenant nous essayons de nous en rendre compte, nous reconnaîtrons qu'elles supposent une disposition de l'activité, une aptitude de l'être vivant à s'adapter aux conditions nouvelles qui lui sont faites, pourvu qu'elles ne soient pas incompatibles avec son existence ; disposition qui limite, sans la détruire, la tendance primitive et instinctive chez l'animal à persister dans son être propre et à se développer dans ses conditions originaires. En vertu de la première, on conçoit que l'impression produite par les changements apportés du dehors doive être de plus en plus faible, en même temps que la disposition à les éprouver, l'attente ou le besoin, en doit être affermi physiquement et moralement ; en vertu de la seconde, on conçoit que les changements, au contraire, dont il a l'initiative, doivent faire en lui une impression de plus en plus profonde. Tout ce que nous savons de l'habitude, et ses lois que nous avons énoncées, et ses effets les plus singuliers, se résume en ces deux points et s'explique par ce double principe. De là cette distinction entre les habitudes passives et les

habitudes actives: les premières, causes d'affaiblissement; les secondes, d'accroissement; ou encore entre la réceptivité et la spontanéité.

III. — Importance de l'habitude

Influence de l'habitude. I° Ses bienfaits. — Les lois de l'habitude expliquent son influence ; mais cette influence est si générale et si profonde, elle peut être si bienfaisante ou si funeste, qu'elle mérite d'être étudiée. Signalons d'abord les bienfaits de l'habitude.

I. ACTIVITÉ. — Les mouvements, les actes, à l'origine les plus difficiles, les plus pénibles et les plus lents, quelle qu'en soit d'ailleurs la complication, sont rendus faciles, rapides et sûrs. Les organes, à force de les répéter, acquièrent l'aptitude spéciale qu'ils réclament : souplesse, agilité, vigueur, aucune des qualités que cette aptitude suppose ne leur fait défaut, ou plutôt ces diverses qualités sont portées aussi loin que le comporte la constitution des organes, au delà quelquefois de ce qu'ils semblent permettre, non sans péril ou inconvénient à d'autres égards, mais alors d'une manière extraordinairement favorable au succès de l'exercice anormal qui leur est imposé.

II. SENSIBILITÉ. — 1° Un premier bienfait de l'habitude, c'est de rendre nos sensations externes presque indifférentes, et, en affaiblissant le plaisir et la souffrance, qui à l'origine en sont presque inséparables, de permettre à l'intelligence de s'appliquer sans distraction à leur objet.

2° C'est ensuite, en affaiblissant le plaisir et la douleur, dont les causes subsistent ou se renouvellent incessamment autour de nous et en nous-mêmes, tant pour le corps que pour l'âme, de nous rendre plus faciles ce calme intérieur, cette possession de nous-mêmes, sans lesquels nulle vie sage ni réglée n'est possible. Ajoutons que toute émotion vive est une fatigue et, en se répétant, peut devenir un danger. L'habitude donc, en tempérant nos émotions, nous est déjà utile. Combien plus ne l'est-elle pas contre la douleur? Elle n'a pas sans doute le don d'en prévenir les atteintes; et, en vérité, nous serions bien plutôt à plaindre si elle pouvait fermer à la souffrance l'accès de notre cœur et de notre conscience. Mais, s'il est des douleurs justes et saintes, il en est de vaines et de fâcheuses; et celles-ci, si la raison est impuissante à nous les épargner, mieux vaut les voir s'amortir et s'éteindre dans cette sorte d'indifférence qu'amène l'habitude, que d'avoir à en ressentir toujours avec une égale vivacité les déchirements et les amertumes. Que de douleurs d'ailleurs légitimes et inévitables ! Que de déceptions, de regrets, de chagrins, rançon de l'expérience et du bonheur, que le temps seul a le pouvoir de consoler ! Si donc nous

devions ressentir toujours nos maux passés avec la même vivacité, la vie s'épuiserait à souffrir; le temps, c'est-à-dire l'habitude, qui endort la douleur, est donc une condition de l'existence.

3° L'habitude enfin, en surmontant nos répugnances et en déterminant des besoins par la persistance des circonstances où nous nous trouvons placés, nous attache aux personnes auprès desquelles nous vivons, aux lieux que nous habitons, à nos travaux, à nos devoirs Ainsi elle forme ou enracine nos affections, multiplie nos jouissances avec nos besoins, de même qu'elle facilite nos labeurs, nos sacrifices, par le plaisir qu'elle nous y fait prendre et par l'attrait qu'elle leur prête.

III. Intelligence. — L'habitude n'est pas moins favorable à l'intelligence, dont elle facilite l'exercice, fortifie et développe toutes les fonctions. Sans nous arrêter sur ce point connu, rappelons qu'elle donne naissance à des aptitudes, à des talents. On sait combien sont pénibles, difficiles et rebutants, les commencements en toute étude, en tout travail ; mais l'habitude a bientôt raison de ces obstacles. Ce qui nous coûtait le plus nous devient aisé et agréable, et bientôt nous y excellons en vertu d'une aptitude acquise, conséquence et prix de l'application constante de l'esprit à un objet spécial. Ainsi le mathématicien résout, en se jouant, des problèmes autrefois insolubles ; le poëte, le musicien, l'orateur, trouvent sans les chercher les combinaisons les plus variées et les plus heureuses de rimes, de sons, de mots, de pensées.

IV. Volonté. – L'habitude, enfin, d'exercer la volonté, la fortifie singulièrement, soit d'une manière générale en tant que puissance de vouloir, soit d'une manière spéciale, selon qu'elle s'applique de préférence à tel ou tel objet. C'est ainsi que l'on devient de plus en plus capable de commander aux autres ou à soi-même, de triompher de la fatigue, de la douleur ou du plaisir, et de ses passions.

Ainsi l'habitude, en affranchissant l'homme, s'il le veut, de toute sujétion, de toute contrainte extérieure et intérieure, en lui permettant d'affermir et d'étendre au delà de toute limite assignable son empire sur lui-même, le rend capable de modifier profondément sa nature, de la transformer, de devenir par la pensée, par le cœur, par le caractère, ce qu'il veut être. Si donc c'est au bien qu'il s'applique, l'habitude, en l'affranchissant de la servitude des appétits et des passions, des penchants et des besoins, le rend capable de s'élever en détachement de soi-même, en sagesse, en sainteté, en héroïsme, aussi haut qu'il le veut.

2. Ses dangers. — Mais l'habitude a aussi ses dangers, auxquels l'âme tout entière est exposée.

1. Sensibilité. — C'est d'abord la sensibilité. L'habitude donne nais-

sance à des besoins factices, d'autant plus impérieux qu'elle est elle-même plus invétérée; servitude humiliante toujours, douloureuse souvent, que la nature nous avait épargnée et à laquelle nous nous faisons si bien, que nous perdons jusqu'au désir d'y échapper. Que deviennent alors et que nous importent le bonheur et la moralité? Sans force pour secouer le joug que chaque jour elle fait peser plus lourdement sur nous, nous nous détachons insensiblement de nos intérêts, de nos affections, de nos devoirs, ou, à un moment donné, nous rompons violemment avec eux, plutôt que de nous faire violence à nous-mêmes pour rompre avec elle. Au fond, cet attachement à l'objet de notre habitude n'est que complaisance pour nous-mêmes, qui en jouissons; la faiblesse dont nous arguons n'est qu'une feinte pour nous dissimuler à nous-mêmes notre égoïsme. Ajoutons qu'il y a des habitudes basses, dégradantes, cruelles, par lesquelles l'âme est asservie au vice et au crime.

II. Intelligence. — Le danger n'est pas moindre pour l'intelligence. A mesure que l'attention et la réflexion tiennent moins de place dans l'exercice de la pensée, l'habitude rend l'intelligence de plus en plus impropre à tout travail; incapable d'un effort intellectuel quelconque, on n'a plus de motifs pour agir, de raisons de se prononcer; on ne pèse plus, on ne discute plus avec soi-même; on recueille, on subit ses préventions et ses impressions, ou l'on reçoit d'autrui des jugements tout faits. On ne raisonne plus : au lieu d'un enchaînement logique de pensées, on est réduit, on s'en tient à des associations toutes fortuites. Finalement, l'intelligence s'engourdit, l'esprit s'émousse, le jugement se fausse; et, tandis que l'habitude de la réflexion eût agrandi et fortifié l'intelligence, l'habitude contraire, par une lente désorganisation, en prépare la ruine totale.

III. Volonté. — De même, l'habitude peut être mortelle à la volonté. Comme elle aussi ne grandit que par l'effort et la lutte, l'habitude de ne point l'exercer, de la laisser dominer par des influences étrangères, l'affaiblit de plus en plus; et, selon la nature de celles-ci, elle devient à la longue incapable de résister, soit à la volonté d'autrui, soit à l'entraînement des passions, à la souffrance, à la fatigue, au danger.

De là cette conséquence que l'habitude, qui peut nous élever si haut dans le bien, peut aussi nous faire descendre dans le mal à un degré de perversion, de stupidité, d'abjection, où l'homme est inférieur à la brute, en déprimant son intelligence, en corrompant son cœur, en annihilant sa volonté, en étouffant jusqu'aux instincts, qui, du moins, sont la sauvegarde de celle-là.

CHAPITRE XXVII

VOLONTÉ

I.— La volonté, forme originale de l'activité

Idée de la volonté. — Sous l'empire de l'instinct et de l'habitude, l'âme est pour ainsi dire étrangère à elle-même. A peine a-t-elle conscience de ses modifications et de ses actes, à plus forte raison n'en a-t-elle pas la disposition. Les pensées se suivent, se lient ou se brisent sans qu'elle intervienne pour régler leur cours. Les sensations, les sentiments se produisent, sans qu'elle puisse les modifier ; à la suite surviennent des déterminations, des actes qui en sont la conséquence, mais dont elle n'a pas l'initiative. Avec la volonté, tout change. Les pensées sont suscitées, écartées, rapprochées, ordonnées en séries régulières; les sensations et les sentiments sont avivés ou combattus, les passions satisfaites ou contrariées, à la longue affaiblies ou déracinées; les déterminations et les actes, enfin, émanent de l'initiative de l'âme elle-même. Ainsi, par la volonté, l'âme prend possession d'elle-même et dispose de son activité. Telle est l'idée la plus exacte et la plus nette que nous puissions nous former de cette faculté. Nous ajouterons cependant, en termes plus abstraits, qu'elle est le pouvoir qu'a notre âme de se rendre cause elle-même de ses propres modifications.

Degrés dans la volonté. — Mais, entre la spontanéité pure et la volonté, telle que nous venons de la montrer, il y a bien des intermédiaires. La volonté, en effet, qui, sous cette forme élevée, est le privilége de l'homme, ne fait cependant pas absolument défaut à l'enfant, à l'idiot, à l'aliéné, à l'animal même. Tout être vivant, en effet, depuis l'animal le plus infime jusqu'à l'homme, dispose à quelque degré de ses mouvements et de ses actes. Il veut, cet être qui tour à tour s'exalte dans son désir ou le réprime, qui compare, hésite, délibère, qui cède à la menace ou s'obstine dans la résistance et brave le châtiment. Volonté très-inférieure sans doute, mais qu'il n'est pas permis de confondre avec la sensibilité.

Fausses théories. — Que la volonté donc soit réelle en nous comme la sensibilité et l'intelligence, qu'elle constitue une faculté de

l'âme au même titre que celles-ci et qu'elle leur soit irréductible, c'est, il semble, ce qui ressort jusqu'à l'évidence des faits que nous venons de rapprocher. Cependant, à en croire certains philosophes, cette conclusion ne serait rien moins que fondée ; elle s'autoriserait d'une interprétation erronée des faits, et ce que nous rapportons à la volonté appartiendrait à l'intelligence ou à la sensibilité seules. Si invraisemblables que paraissent ces théories, elles doivent être discutées.

1° La volonté irréductible à la sensibilité. — La volonté peut-elle donc se résoudre dans la sensibilité ? Condillac l'affirme et le prouve; avec quel succès, nous le savons. Vouloir, selon lui, c'est choisir entre deux désirs; plus exactement, c'est céder à l'un d'eux, la victoire dans le conflit des désirs contraires étant d'avance assurée au désir le plus vif. Au fond, préférence, espérance, volonté, autant de modes, de noms plutôt du désir : il s'appelle espérance, si la satisfaction qui en est l'objet est jugée probable; volonté, s'il s'y joint une ferme assurance de l'obtenir.

De fait, nous ne voulons ni l'impossible, ce serait folie; ni l'improbable même, ce serait peu sage. Est-ce à dire que, pour vouloir, il faille absolument compter sur le succès ? Il faut ici distinguer entre l'objet immédiat de la volonté et son objet éloigné. Celui-ci, c'est-à-dire le but proposé, le résultat désiré et poursuivi, peut n'être que possible ou probable ; celui-là, c'est-à-dire l'action actuelle, le mouvement, la démarche auxquels la volonté se détermine afin d'assurer le résultat dont ils sont la condition, doit être à sa disposition. Je ne voudrais pas de propos délibéré accomplir un acte, une démarche, exécuter un mouvement, dont l'inutilité me serait démontrée ; à plus forte raison ne le voudrai-je pas, si d'avance j'en reconnais l'impossibilité.

Mais le nœud de la question est dans le rapport de la volonté au désir. Soit, je ne veux qu'à la condition de désirer ! S'ensuit-il que je ne puisse désirer sans vouloir ? que je sois à la merci de mes désirs ? que de leur vivacité ou de leur violence dépendent irrévocablement mes déterminations et mes actes ? Mais qui, à un moment donné, n'a su renoncer à l'objet de son vœu le plus ardent, sacrifier sa plus chère espérance, réprimer un désir, que dis-je ? un besoin impérieux ? N'était-ce donc que pour satisfaire un autre désir, que par impuissance de résister à un désir plus violent ? Quoi ! faire œuvre de conscience et de sagesse; se soumettre à la nécessité ; immoler au devoir affections, intérêts, bonheur ; se vaincre soi-même, afin de n'obéir qu'à sa raison ; n'être et ne faire que ce que l'on croit devoir faire, devoir être, c'est toujours désirer ! C'est aller où le courant vous porte, jouet inerte du flot qui passe, et tour à tour vous entraîne, vous retient, vous ramène ! C'est céder à une impulsion étrangère sans jamais

agir de son propre mouvement ! — Non, cette force qui, à son gré, accélère ou ralentit le mouvement que le désir imprime à l'âme, qui le bannit de la pensée et du cœur, alors qu'il tend à envahir et à maîtriser l'âme tout entière et la vie avec elle, n'est point le désir; elle est la personne même, l'être intelligent qui, doublement fort, et de sa propre énergie, et de l'appui que la raison lui prête, dispose de ses actes et tient son sort entre ses mains. Voilà pourquoi, au lieu de l'agitation inquiète que le désir entretient dans l'âme, la volonté fait régner en elle le calme et la paix ; voilà pourquoi, au lieu de cette force factice qu'elle puise dans le désir, plus faible elle-même en réalité à mesure que, devenu plus violent, elle s'abandonne plus entièrement à lui, elle tient de la volonté seule, c'est-à dire de sa propre énergie, avec le calme intérieur, condition de la vraie force, la fermeté et la constance qu'exclut la prédominance du désir. Faut-il ajouter que le désir qui s'éveille fatalement en nous, à l'instigation de la nature, s'oppose, par son origine comme par ses effets, à la volonté, qui n'est que l'expansion de notre être propre ?

2° La volonté irréductible à l'intelligence. — Ces réflexions nous semblent faire justice, par avance, de la théorie récente qui prétend résoudre la volonté dans l'intelligence. C'est l'esprit, dit-on, qui choisit, comme c'est lui qui délibère, entre les divers partis en présence: lui qui, secondé par le désir, se détermine et fait effort. Donc l'intelligence et la sensibilité seules sont réelles, et rien dans le fait volontaire, rien en nous, n'autorise à voir dans la volonté une faculté originale, une faculté spéciale et irréductible de notre nature. Ne voit-on pas, répondrons-nous, que l'esprit n'est autre que le moi lui-même, le moi intelligent et sensible, qui, jusque dans le travail de la pensée, porte son initiative, délibère, prononce sur le vrai et sur le faux, sur l'utile, sur le bien, à la lumière de la raison sans doute, mais à ses risques et périls? Que sa décision lui soit dictée par l'évidence ou qu'elle n'ait que la valeur d'une opinion probable, elle n'émane pas moins de lui. Il s'est appliqué à voir et à bien voir; il a fait effort pour juger sainement, et en cela déjà a fait acte de volonté ; mieux encore, lorsque, passant de la spéculation à la pratique, il se résout à suivre tel parti de préférence à tel autre et s'applique à transporter de sa pensée dans la réalité l'objet de sa détermination. Que, dans cette phase nouvelle de son action, il ne cesse de recourir et de se conformer aux lumières de sa raison, il le faut; son initiative, sa liberté n'en éclatent pas moins dans le choix et dans l'emploi des moyens qu'elle lui suggère, dans l'effort surtout, dans l'énergie qu'il déploie pour mener à bien l'entreprise qu'il a résolue. Or c'est précisément cette initiative, cette énergie intime, qui dans l'homme s'élèvent jusqu'à une pleine possession et disposition de lui-même, irréductibles à l'intelligence et à la sensibilité, qui constituent la volonté.

II. — Etude de la volonté

1. L'acte volontaire délibéré.— Etudions maintenant la volonté dans l'acte volontaire délibéré, qui en est l'expression la plus complète et la plus élevée. Ses éléments essentiels sont les suivants : 1° la *conception d'une action* à réaliser ; — 2° celle de *motifs* favorables ou contraires. En même temps, en effet, que je pense à faire une action, je me représente nécessairement quelque raison de la faire : c'est un plaisir, un avantage que je puis en attendre pour moi ou pour d'autres ; c'est peut-être aussi que j'y vois l'accomplissement d'un devoir. Or il est rare que la même action se recommande à ce triple point de vue : agréable, elle peut être nuisible ; utile, elle peut être coupable ; avantageuse à certains égards, elle peut être nuisible à d'autres; et, de même que l'intérêt, le devoir peut être incertain : il y a des devoirs, comme des intérêts, opposés et incompatibles, également chers et sacrés, dont le conflit est la torture des consciences délicates. De là résulte que les motifs de l'action lui sont, les uns favorables, les autres contraires. En même temps qu'ils s'offrent à la pensée, des sentiments en rapport avec eux s'éveillent dans le cœur : je ne puis songer au plaisir que me procurera cette action ou à l'avantage que j'en retirerai, sans les désirer, sans me sentir disposé à la vouloir, ni à son excellence morale sans un attrait supérieur au désir intéressé et qui provient de l'amour instinctif du bien qui est en moi.— 3° Les motifs conçus, avec les sentiments qu'ils comportent, la *délibération* s'engage ; ces motifs sont comparés, pesés. La délibération peut se prolonger plus ou moins; quelquefois elle n'aboutira pas, en l'absence d'un motif déterminant, ou faute de décision dans l'esprit.— 4° Mais le plus souvent elle conduit à la *détermination*. Tout examiné, je me décide : je ferai cette action ou je m'en abstiendrai.— 5° Vient enfin l'*exécution,* qui tantôt suit immédiatement la résolution et tantôt est ajournée. Mais, dans l'exécution, il faut distinguer l'*effort* de la réalisation elle-même ; celle-ci dépend des circonstances plutôt que de moi-même : quoi que je tente, quelque énergie que je déploie, les circonstances peuvent faire obstacle à mon effort, la nature ou la fortune déjouer mes calculs, trahir mes forces, triompher de mon courage.

2. Part qui y revient à la volonté. — Tels sont les éléments distincts, les phases successives, mais souvent rapprochées par le temps, au point de se confondre en apparence, que l'analyse reconnaît dans l'acte volontaire. Mais lesquels appartiennent à la volonté ? La conception de l'action, celle des motifs, n'intéressent que l'intelligence et la sensibilité. La délibération est un fait intellectuel aussi, bien plus que volontaire. La volonté cependant y apparaît déjà : c'est

elle qui y préside ; elle fixe les points sur lesquels l'examen doit porter ; elle le prolonge ou le suspend, le rend superficiel ou approfondi. Mais ce sont essentiellement la détermination et l'effort qui relèvent de la volonté. Quelle que soit la valeur des motifs, alors qu'ils s'accorderaient tous pour me prescrire telle action ; quel que soit aussi l'entraînement des sentiments qui m'y engagent, je sens bien, au moment où je me décide à la faire, que je n'y suis pourtant pas contraint. Si sages que soient les conseils de ma raison, si impérieuses que soient les injonctions de ma conscience, et touchante l'inspiration de mon cœur, je puis me refuser à les suivre ; je puis, follement et criminellement, méconnaître et fouler aux pieds les liens les plus chers, les biens les plus sacrés. J'ai donc l'entière initiative de ma résolution, j'en suis la cause dernière. De même de l'effort : si ardent que soit le désir qui me pousse à faire cette action, il est tout autre chose que l'effort par lequel, une fois résolu, j'en poursuis l'exécution. Cet effort, de même que ma détermination, n'émane que de moi, de mon initiative propre. Le désir, au contraire, s'impose à moi, provient d'une cause étrangère à moi.

3. Des déterminations soudaines de la volonté. — On peut se demander si, dans toute action volontaire, les éléments que nous venons de signaler se rencontrent identiquement. Dans certains cas, la détermination est si prompte et l'action suit de si près, qu'il semble difficile que les autres éléments du fait volontaire s'y rencontrent. Comment, dira-t-on, une délibération serait-elle possible et un choix réfléchi aurait-il lieu, alors que, la pensée de l'action étant venue inopinément, il a fallu instantanément prendre un parti et agir ? Le marin surpris par la tempête, le soldat assailli par l'ennemi, quiconque a devant les yeux un malheureux qui se débat contre la mort ou se voit tout à coup lui-même dans un péril extrême, ne peut hésiter un instant. Dans ces cas exceptionnels, moins rares cependant qu'il ne semble, la délibération, pas plus qu'aucun autre élément du fait volontaire, ne fait absolument défaut; mais elle est tellement rapide que, entre la pensée de l'action et l'action elle-même, il n'y a pas d'intervalle appréciable pour d'autres que son auteur. Mais lui, dans cet instant unique,— tant est prompte notre pensée, tant d'objets, d'événements, de perspectives elle peut, dans un élan suprême, envelopper d'un regard, rapprocher, apprécier, — il a tout vu, tout pesé, et c'est bien sciemment et intentionnellement qu'il a pris, qu'il a accompli sa résolution. Il joue sa vie pour sauver celle d'un ami, d'un étranger qui va périr, pour servir son pays, pour honorer son drapeau ; il le sait, il sait tout ce qu'il s'expose à perdre; mais la pitié ou le devoir parlent plus haut dans son cœur que l'intérêt ou l'affection la plus chère. Que l'habitude du danger, la décision de l'esprit, la fermeté du caractère, la générosité native des

sentiments, viennent singulièrement en aide à la volonté pour concevoir et accomplir de tels sacrifices, en sont-ils moins libres et moins méritoires? Si rapidement qu'ils soient conçus et exécutés, de tels actes en sont-ils moins délibérés?

4. Caractères de la volonté. — Il nous est maintenant facile de déterminer les caractères de la volonté.

1° LIBERTÉ. — Elle est *libre*. Ce qui a été dit de la détermination et de l'effort le prouve assez. Aussi, à mesure que la liberté s'amoindrit, dans le rêve, le délire, l'ivresse, le transport des passions, la folie, la volonté est-elle moins entière. Il n'est plus libre celui qui, aveuglé et entraîné par la colère, est incapable de se retenir sur la pente de la violence et du crime; il veut cependant, puisqu'il s'applique de toutes ses forces à réaliser le dessein que la colère lui inspire. De même l'aliéné, obsédé par une idée fixe, incapable de se refuser à l'action qu'elle lui commande, n'a plus de liberté; il veut cependant, puisqu'il s'applique de toutes les ressources de son intelligence à l'exécution de son dessein, qu'il attend, épie l'instant favorable pour satisfaire sa vengeance, et l'assouvit avec une énergie implacable. Voilà donc la volonté existant en l'absence de la liberté, mais non plus cette volonté supérieure qui en est inséparable et est le propre de l'homme doué de raison.

2° RÉFLEXION. — Elle est *réfléchie* : la preuve en est dans la délibération. Aussi, à mesure que la réflexion devient plus difficile, la volonté est-elle amoindrie. Il n'y a plus de réflexion possible dans le transport de la passion : l'esprit troublé, égaré, possédé d'une idée fixe, est incapable de se recueillir, de se rendre compte de la valeur des motifs qui le font agir, de leur valeur morale surtout; aussi l'action commise dans de telles conditions est-elle jugée, par l'opinion comme par la loi, avec indulgence. A plus forte raison l'action de l'aliéné, bien plus incapable encore de réflexion, est-elle regardée comme absolument innocente. Au contraire, l'action la plus criminelle aux yeux de tous est celle dont, après mûre réflexion, au mépris de la raison et de la conscience, on a froidement résolu et poursuivi l'exécution.

3° RESPONSABILITÉ. — La volonté, enfin, est *responsable*. Toute détermination, tout acte volontaire, engage la responsabilité, dans la mesure même où la réflexion et la liberté y ont participé. L'enfant, incapable de l'une et de l'autre, est-il responsable de ce qu'il veut, ou plutôt veut-il alors que, la valeur morale et les conséquences de ses actes lui échappant, il ne sait ni ne peut user de sa volonté que pour satisfaire ses besoins, ses désirs, ses caprices? Mais, à mesure qu'il apprend à se connaître et à connaître les choses autour de lui, et qu'il prend plus d'empire sur lui-même, qu'il se rend mieux compte de ses actes et qu'ils sont davantage, de sa part, l'objet d'une préférence raisonnée, sa responsabilité augmente, pour être irrévocablement et

totalement engagée à partir du jour où, maître de lui-même et de ses pensées, éclairé sur les conséquences et la valeur morale de ses actes, il a définitivement conquis sa liberté.

III. — Puissance et limites de la volonté

I. Influence de la volonté. — L'influence de la volonté s'exerce sur l'organisme, la sensibilité et l'intelligence.

I. Sur l'organisme. — 1° La volonté dispose de mouvements qui, à l'origine, s'exécutent sous l'empire de l'instinct. 2° Aidée de l'habitude et en raison de sa propre énergie, elle peut jusqu'à un certain point modifier le jeu normal de certains organes, par exemple précipiter ou ralentir les contractions du cœur. 3° En raison encore de son énergie, et toujours avec l'aide de l'habitude, elle peut réprimer les mouvements du corps et du visage qui se produisent spontanément et presque irrésistiblement à la suite des sentiments ; maintenir le corps immobile, le visage impassible, alors que l'âme est violemment émue ; par contre, elle peut reproduire ces mêmes manifestations du sentiment en l'absence de toute émotion. 4° Elle peut enfin, avec l'habitude, contribuer au perfectionnement des organes des sens par une attention soutenue à en obtenir des sensations nettes et délicates, et, de même, déterminer en d'autres organes une aptitude croissante aux mouvements auxquels elle préside, par une application constante apportée à leur exécution.

II. Sur la sensibilité. — La volonté avive ou affaiblit à son gré les sensations et les sentiments, par l'attention qu'elle leur prête ou leur refuse. Il y a plus : elle peut entrer en lutte avec la douleur physique ou morale et, sans la supprimer, la dominer. Une volonté faible, au contraire, est subjuguée par la douleur, qui alors envahit l'âme tout entière et paralyse son énergie. Une volonté forte, sans se refuser à la souffrance inévitable ou légitime, lui fait pour ainsi dire sa part et maintient intactes les autres facultés, sur lesquelles alors la douleur n'a plus de prise. Enfin la volonté peut combattre les désirs, les besoins, les passions, en leur refusant la satisfaction demandée, et en triompher avec le temps, les déraciner par l'habitude même de la leur refuser.

III. Sur l'intelligence. — Elle intervient nécessairement dans son exercice et contribue à son développement. L'intelligence, en effet, ne s'exerce utilement qu'avec l'attention ; ses facultés les plus humbles la réclament également. Ainsi nous n'acquérons la conscience nette, précise, exacte de nous-mêmes, que par l'effort que nous faisons en vue de ce résultat, et la conscience ne s'éveille même que lorsque la

volonté est déjà entrée en exercice. Quant au développement de nos facultés intellectuelles, des facultés réfléchies surtout, du jugement et du raisonnement, il est en proportion de nos efforts pour l'assurer.

2. L'intelligence ne procède pas de la volonté. — Ainsi l'intelligence ne grandit, ses diverses fonctions ne se fortifient et en partie même ne s'établissent, qu'avec le concours de la volonté et en raison de l'énergie qu'elle déploie dans leur exercice. Est-ce à dire, avec quelques psychologues contemporains, à la suite de Maine de Biran, que la volonté soit le principe même de l'intelligence ; que, par ses seuls efforts, elle ait le pouvoir d'en déterminer l'éveil et d'en assurer le développement; de constituer pièce à pièce, par la continuité même de ses efforts, l'organisme intellectuel, la sensation et la volonté étant seules réelles au début, seules en présence, et la pensée résultant de leur conflit? Théorie étrange à tout le moins, et qui, pour la singularité et la hardiesse, laisse bien loin derrière elle le système des facultés de Condillac. Au fond, résoudre l'une dans l'autre nos facultés primitives, ici l'intelligence dans la volonté ou la sensibilité, n'est ni plus raisonnable, ni moins impossible, que de résoudre les appareils constitutifs de l'organisme les uns dans les autres, comme si l'on prétendait à dériver tous les organes de l'un d'eux, le cœur ou les poumons. L'organisme se constitue pièce à pièce, simultanément ou successivement, solidairement toujours, bien que cette solidarité soit infiniment moins étroite au début de la vie, et cela en vertu des lois mystérieuses qui président à la vie. Mais nul n'a songé à voir dans les rudiments de tel ou tel organe la cause déterminante de la formation des autres. Il en est de même de l'organisme moral : ses ressorts essentiels se dessinent, se développent, se constituent, fonctionnent solidairement aussi, sans qu'il soit possible de considérer l'un d'eux comme le germe dont les autres procéderaient. Chacune de nos facultés nous est également, et dès l'abord, nécessaire, primitive et naturelle. Ajoutons que la volonté sans l'intelligence est inconcevable : force aveugle, par quel effort réussirait-elle à s'éclairer elle-même, à comprendre, à se souvenir, à connaître, et par quel miracle réussirait-elle à engager ses efforts dans la seule voie qui devrait la conduire à penser? Si vous refusez originairement à l'âme ce pouvoir même de penser, l'aptitude native à se souvenir, à comprendre, à juger, ce n'est pas seulement la constitution graduelle de l'intelligence, ce sont ses premières lueurs que vous vous mettez hors d'état d'expliquer; c'est la supériorité intellectuelle de l'homme sur les autres êtres dont vous ne pouvez rendre compte, car la volonté aveugle est, chez plusieurs, tout aussi énergique, et y rencontre le même champ de découvertes et le même moyen unique d'exploration que chez lui. Que si, chez l'homme, et vous ne pouvez vous y refuser, vous faites la part

de tendances instinctives, de l'hérédité dans la direction et le succès des efforts intelligents de sa volonté, vous êtes amenés aussitôt à reconnaître en lui des aptitudes natives, des germes d'intelligence qui n'attendent que le temps et le travail pour venir à maturité, dont l'éclosion devance le travail même. Expliquez autrement ces dons heureux de l'esprit, ces qualités natives qui brillent dès la première enfance, et qui, en dépit des résistances ou des défaillances de la volonté, au milieu d'obstacles de toute sorte, grandissent et s'épanouissent sous la forme de talents ou de génie ; moins que cela, expliquez cette pénétration, cette sagacité communes qui permettent à tous les esprits de comprendre et de juger sainement, dans les cas ordinaires, à tous sauf à ceux dont une faiblesse native ou un affaiblissement ultérieur de l'intelligence, de l'intelligence seule, non de la volonté, enchaîne ou paralyse l'essor.

CHAPITRE XXVIII

LIBERTÉ MORALE

La question de la liberté morale, ou libre arbitre, est l'une des plus graves et des plus délicates que la philosophie ait à résoudre : des plus graves, car si l'homme n'est pas libre, n'ayant plus l'initiative de ses actes, il n'en a pas non plus la responsabilité et, avec toute dignité dans cette vie, il perd tout droit à une vie future ; des plus délicates, car il est difficile, non-seulement de démêler la vérité parmi tant de doctrines qui altèrent ou nient la liberté, mais encore de réunir dans la conscience tous les éléments dont il est nécessaire de tenir compte pour résoudre une question si complexe et éviter l'un ou l'autre excès, d'accorder trop ou trop peu à la liberté.

I. — Idée générale de la liberté.

I. Liberté et contrainte. — Être libre, au sens le plus large du mot, c'est n'être pas contraint, c'est n'être ni empêché, ni forcé d'agir. C'est donc mal définir la liberté que de dire simplement qu'elle est la possibilité ou la faculté d'agir, toute contrainte quelconque, qu'elle détermine une action à se produire ou qu'elle y fasse obstacle, étant également incompatible avec la liberté. Cependant, tout incomplète et peu rigoureuse que soit une telle notion de la liberté, beaucoup s'y tiennent, jugeant de leur propre liberté et de toute liberté d'après des impressions purement sensibles. Une pierre tombe librement vers la terre, lorsque rien ne s'oppose à sa chute ; notre corps se meut librement, lorsque rien ne s'oppose à ses mouvements. Entre le corps vivant et la pierre, si l'on fait abstraction de l'inertie de l'une et de la spontanéité de l'autre, les différences ne sont que secondaires. Pour celle-ci, l'obstacle au mouvement ne peut être qu'extérieur, par exemple une force dirigée en sens contraire ; pour celui-là, il peut aussi être intérieur, par exemple la maladie. La nature de la pierre, livrée à elle-même, ne comporte de mouvement que dans une direction unique ; la nature du corps en comporte une extrême diversité. De là cette définition partielle de la liberté : la possibilité pour un corps, pour un être, de se mouvoir, d'agir sans obstacle, conformément à sa nature.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré de contrainte pour la liberté que dans l'obstacle qui s'oppose au mouvement, à l'action normale : et, en

fait, la matière brute, le corps vivant n'en subissent pas d'autre. Mais élevons-nous d'un degré, et considérons, chez les animaux et chez l'homme, les mouvements placés sous l'empire de la volonté. Il peut arriver qu'ils se produisent sans l'aveu et contre le gré de celle-ci ; ils sont libres, à en juger par le dehors, s'ils s'effectuent sans obstacle; ils ne le sont pas pour l'être qui les exécute. Forcé ou empêché de se mouvoir, d'agir, il n'est plus libre du moment qu'il ne dispose plus de ses mouvements, de son activité. Nous nous rapprochons insensiblement de la liberté morale. Si nos déterminations, si nos actes nous sont imposés, sciemment ou à notre insu, nous ne sommes pas plus libres, quant à nous, que nous ne le serions s'ils nous devenaient impossibles. Ne pouvoir rien faire, ne pouvoir ne rien faire, constituent une servitude égale, quoique peut-être inégalement ressentie, inégalement préjudiciable et pénible à subir. Avons-nous à quelque degré la disposition de nous-mêmes, l'initiative de nos déterminations et de nos actes? Le bon sens et l'expérience s'accordent à le reconnaître. Serait-ce une illusion et, à notre insu, serions-nous contraints ou empêchés d'agir? Tel est, dans son énoncé le plus général, le problème de la liberté morale.

2. Liberté physique.—Nous devons, dès l'abord, la distinguer de la liberté physique et de la liberté civile, avec lesquelles elle est étroitement unie et, par suite, aisément confondue. La liberté physique est le pouvoir qu'a tout être vivant de se mouvoir conformément à sa nature, de disposer de son activité motrice, en un mot d'exécuter des mouvements volontaires. Elle est donc tout extérieure et organique, tandis que la liberté morale est tout intérieure. La liberté physique, tout en étant subordonnée à la volonté, et par conséquent, chez l'homme, à la liberté morale, n'en est pas moins distincte de celle-ci. D'abord, elle est commune à tous les êtres vivants, tandis que la liberté morale est le privilège de l'homme. Mais elles sont si bien distinctes que les circonstances qui entravent l'une, souvent, ne nuisent pas à l'autre. La liberté physique peut être suspendue par une contrainte extérieure ou intérieure, sans que la liberté morale en soit atteinte. Une contrainte extérieure peut m'ôter la disposition de mes mouvements; je puis cependant me refuser à faire, à dire ce qu'on prétend exiger de moi par la violence. La maladie, à son tour, peut paralyser mon corps; je puis cependant conserver toute ma liberté morale avec ma raison. D'autre part, les circonstances les plus favorables à la liberté physique compromettent la liberté morale: le transport des passions, la colère, qui, multipliant les forces du corps, enchaînent la liberté morale.

3. Liberté civile.—Elle se distingue également de la liberté civile. Celle-ci est le droit que, sous des formes et dans des limites variables, toute société reconnaît à ses membres de ne relever que d'eux-

mêmes, de n'avoir d'autre juge et d'autre maître qu'eux-mêmes, de disposer de leur personne et de ce qui leur appartient selon leur propre convenance; en un mot, de vivre et d'agir à leur guise,— à la condition, bien entendu, de ne point enfreindre les lois qui, en vue de prévenir les abus possibles d'un tel droit, en restreignent et en règlent l'usage. La liberté civile est donc nécessairement plus ou moins limitée et essentiellement variable. Le cercle dans lequel elle est appelée à se développer s'étend ou se resserre, selon les idées et les mœurs. Ses principales formes sont: la liberté individuelle, la liberté de conscience et de pensée, la liberté politique, la liberté industrielle et commerciale, etc. La liberté civile n'est donc qu'un développement de la liberté morale, sans laquelle elle n'aurait plus de raison d'être; elle implique de même la liberté physique, qui en est l'instrument.

II. — Nature de la liberté : les systèmes

La liberté morale : difficultés.— Ainsi la liberté morale a son siége dans la conscience; et, bien qu'étroitement liée à la liberté physique et à la liberté civile, sans lesquelles elle ne pourrait se produire au dehors, s'affirmer dans la vie, prévaloir dans les relations sociales, elle en est originairement indépendante : d'une part, nulle puissance au monde n'a le pouvoir d'enchaîner une volonté libre ; de l'autre, à tout l'empire que l'homme puisse exercer sur son corps ajoutez tous les droits qu'il peut tenir de la société, et de toutes ces libertés réunies vous ne composerez pas cette liberté intime qui réside dans une volonté raisonnable. Mais quelles en sont la nature et les conditions ? Est-elle un attribut de l'âme comme l'activité, une faculté comme la volonté, un trait, une aptitude native, irrévocable, de notre constitution morale, ou une acquisition personnelle, une conquête de l'homme sur lui-même ? La possédons-nous en puissance ou en acte ? Est-elle par elle-même et indépendamment de l'emploi que nous faisons de notre activité, ou consiste-t-elle dans un certain usage de celle-ci ? Réside-t-elle dans l'intelligence ou la volonté ? La raison, la réflexion, la science en sont-elles la condition ou le principe ? La volonté même est-elle essentiellement libre ? Questions délicates, qui ont de tout temps partagé les défenseurs eux-mêmes de la liberté ; difficultés dont la gravité ne saurait échapper qu'à des esprits superficiels, mais singulièrement embarrassantes pour qui apporte dans ces recherches un désir sincère de la vérité et le souci égal des grands intérêts qui y sont engagés et peuvent s'y trouver compromis.

Nature de la liberté: les systèmes.— Exposons les principales opinions émises sur la nature de la liberté. Selon la plupart, elle est

l'un des traits constitutifs de la nature humaine, l'un de ses attributs, et comme un droit imprescriptible de l'homme pensant; parvenu à l'âge de raison, il est libre et, sauf des circonstances exceptionnelles, il garde sa liberté tout entière et en use pleinement dans toutes ses actions; il ne peut pas plus l'aliéner que se dépouiller de sa propre personnalité. Vicieux ou criminel, il l'est librement et l'est par l'effet de sa liberté; car la liberté n'est que le pouvoir de choisir. Non, disent plusieurs avec Platon, la liberté réside dans la science: l'ignorance est la première des servitudes, car elle est la source de toutes les autres; l'on n'est vicieux ou criminel que par ignorance du vrai bien. Non, disent d'autres avec les stoïciens, le sage seul est libre: vicieux, pervers, criminel, vous cessez de l'être; vous êtes l'esclave de vos passions: la liberté, c'est la vertu. Non, disent quelques-uns, c'est l'innocence, c'est l'état de grâce, cet état bienheureux où l'âme, n'aspirant qu'au bien et s'y portant sans effort, affranchie, non-seulement du mal, mais du désir et de la pensée du mal, veut le bien pleinement comme elle le désire; d'autant plus libre même alors, qu'elle le désire plus ardemment, son énergie à le vouloir croissant toujours avec son ardeur à le désirer. Non, a-t-on dit récemment, la liberté n'est ni dans la science, qui plutôt enchaînerait l'âme à la vérité; ni dans la vertu, où elle subirait encore l'attrait du bien; encore moins dans l'innocence, où la volonté s'ignorerait elle-même: elle est toute dans l'amour; l'amour, de tous les actes, de tous les efforts, de tous les sacrifices, de plus en plus complets et de plus en plus libres de la volonté, le dernier et le plus libre de tous, puisqu'il est le don de soi-même et comme une sorte d'aliénation de la volonté propre en faveur d'une volonté étrangère.

1° La liberté et le choix. — Que penser de ces diverses théories? La liberté n'est-elle, selon la définition vulgaire, que le pouvoir de choisir? Mais l'enfant, mais l'animal même choisit: il hésite, compare, préfère. — C'est alors qu'il est libre! — Non, car dans ses choix il ne consulte que ses convenances, ses goûts, ses préférences instinctives ou passionnelles; en réalité, les motifs ou les mobiles qui meuvent et sollicitent sa volonté la déterminent; il ne se possède pas ni ne dispose de lui-même; ses actes répondent aux impulsions de sa nature; il est esclave de la nature. — Mais l'homme délibère; le choix délibéré, voilà la liberté! — Mais l'enfant, l'animal aussi délibère, selon la portée de son intelligence; il tient compte de ce qu'il sait, du peu qu'il sait, pour se déterminer: est-il libre? Que la liberté implique un choix, et un choix fait en connaissance de cause, cela est incontestable; encore faut-il que ce choix soit libre: s'il m'est dicté, imposé par ma nature; si, en le faisant, je ne fais qu'obéir à certaines tendances prédominantes en moi à ce moment, n'est-il pas plus apparent que réel? Avouons toutefois que, dans le choix le moins délibéré même

de l'animal le plus complétement asservi à ses instincts, il y a comme un premier degré de liberté. Mais la liberté humaine réclame davantage.

2° LA LIBERTÉ ET LA SCIENCE. — Serait-elle dans la science ? La science en est la condition, il est vrai, mais non le principe : je ne puis être libre, si je suis incapable d'apprécier la portée de mes actes, leur valeur morale surtout ; si leurs conséquences et leurs motifs m'échappent. Et, en un sens, le cercle de ma liberté s'élargit ou se resserre avec celui de mes connaissances. Je me sens, et suis d'autant plus libre que je me rends mieux compte des choses. Suis-je libre par cela seul ? Si je suis sans force pour faire le bien que je connais, et que je reconnais devoir faire, si mes passions dominent ma volonté impuissante, me précipitent malgré moi dans le mal que j'abhorre, suis-je donc libre ?

3° LA LIBERTÉ ET LA VERTU. — Eh bien! la liberté réside dans cette force intérieure, dans cette énergie morale qui, en nous rendant invincibles aux passions, à la douleur, au plaisir, nous affranchit de toute servitude ! C'est elle qui élève autour du sage comme un rempart inexpugnable ; qui fait que, ne reconnaissant d'autre loi que le devoir, et ne voulant qu'un bien, le vrai bien, la vertu, il supporte, sans en être ébranlé, les coups de la fortune, les rigueurs de la nature, l'injustice des hommes. Liberté doublement précieuse sans doute, et par l'indépendance qu'elle assure, et par les efforts qu'elle a coûtés, par les triomphes qu'elle consacre. Mais, si le sage seul est libre, c'en est donc fait de la liberté des autres ? Et lui-même, avant de s'être élevé si haut, ses premiers triomphes, ses premières luttes, eût-il pu les remporter, les soutenir ? eût-il pu s'engager, avancer pas à pas dans sa généreuse entreprise, si déjà il n'eût été libre ? Qu'un prisonnier chargé de liens et réduit, pour recouvrer sa liberté, à les dénouer ou à les rompre un à un, trouve plus de facilité à se dégager, et comme des forces nouvelles, à mesure que le succès de ses premiers efforts rend ses mouvements plus libres, d'accord ; mais, si ses forces eussent été complétement paralysées au début, comment son premier effort eût-il été possible ?

4° LA LIBERTÉ ET L'AMOUR. — Conclurons-nous donc, ou que la liberté n'est pas, ou qu'elle réside dans l'amour ? L'auteur de cette dernière théorie fait, il est vrai, bon marché des définitions et des preuves ordinaires de la liberté ; et ce n'est qu'après avoir enlevé une à une à ses défenseurs leurs positions réputées les plus fortes, faisant ainsi au déterminisme la part la plus large, qu'en désespoir de cause, il semble, et par une sorte de coup de théâtre, il nous montre soudain, surgissant du milieu des ruines que sa dialectique hardie et subtile s'est plu à amonceler, et sur un sol miné de toutes parts, le fragile abri qui doit la sauver, mais qui plutôt, si la critique impi-

toyable à laquelle il s'est livré était aussi juste qu'elle est sévère, ne servirait qu'à rendre sa défaite irrévocable.

Quoi ! toutes mes déterminations, les plus faciles à prendre, il semble, comme les plus pénibles, les plus douloureuses, les plus héroïques, ne sont pas libres, dites-vous, parce que toujours quelque puissant mobile, quelque penchant, quelque attrait irrésistible, incline ma volonté et en dispose à mon insu ; mais en est-il une seule qui ne soit cent fois plus libre que l'amour ? Oui, l'amour est un don de soi, volontaire peut-être ; libre, je le nie. Veux-je aimer ? Je ne sais. Je me sens aimer, voilà le fait. Mais voudrais-je cesser d'aimer, ou moins aimer, ou même aimer davantage, que, je le sens aussi, toute l'énergie de ma volonté y échouerait. Vous prétendez que la volonté n'est libre qu'à la condition de n'être point inclinée : qu'est-ce donc que l'amour ? J'aime, et je ne garde rien de moi, je ne pense rien par moi, je ne veux rien pour moi ; pensées, désirs, préférences, tout en moi appartient à autrui, me vient d'autrui ; son bonheur est le mien, sa vie est la mienne. Il est vrai ; mais y a-t-il à recevoir, un plaisir qui vaille celui de donner, de se donner ainsi ? ou plutôt donner, n'est-ce pas recevoir ? Tous les trésors qui m'enchantent en lui, beauté, bonté, grâce, esprit, tout ce que j'admire et qui me ravit en lui, tous ces biens qui font ma joie et mon orgueil, ne sont-ils pas à moi autant qu'à lui ? Est-ce que je n'en jouis pas plus que lui-même ? Vous parlez de renoncement et de sacrifice : mais quelle jouissance plus douce qu'un tel sacrifice ? et quelle félicité comparable à un tel renoncement ? Ainsi le plaisir, l'attrait que recèle l'amour et qui en décident, sont infinis, et l'amour prouverait la liberté ! Quoi ! toutes les forces, tous les élans de la pensée et du cœur, confondus dans une apsiration suprême, et ces transports d'une âme possédée d'un unique objet, et cette félicité d'une vie où l'espérance et la joie surabondent, n'engagent pas la volonté ! Mais, absolument libre dans l'amour, pourquoi le serais-je moins dans la haine ! Et surtout, comment ne le serais-je pas, lorsque, au lieu d'aimer autrui, j'aime mon devoir, mon pays, quelque objet idéal qui, lui, ne charme ni mes sens, ni mon imagination, ni n'exerce sur tout mon être cette fascination enivrante que vous ne pouvez refuser à l'amour humain ? Libre, je le suis alors, bien mieux et bien plus noblement, et toutes fois que, pour obéir aux injonctions de ma raison, aux inspirations de ma conscience, je me fais violence à moi-même et sacrifie à quelque obscur devoir, plaisir, intérêt, affection, bonheur. Si mon cœur brisé, ma vie désenchantée, ma mort volontaire, ne vous disent pas assez que c'est librement que j'ai souffert pour le devoir, déclarez alors que la liberté n'est qu'une généreuse illusion ; mais faites-lui grâce de votre ironie, et ne prétendez pas que nous y croyions sur la foi de l'amour.

III. — Nature de la liberté : théorie proposée

1. **Liberté possible et liberté acquise.** — Il est temps de clore cette longue discussion et de conclure nous-même. Nous avons à déterminer la nature de la liberté. Or une distinction bien simple, et cependant trop souvent négligée, est singulièrement propre à faciliter la solution de cet obscur problème : c'est celle de la liberté en puissance et en acte, de la liberté possible et de la liberté actuelle ou acquise. Celle-là, limite idéale d'indépendance des déterminations humaines, dont la volonté se rapproche plus ou moins à un moment donné; celle-ci, sorte d'indépendance relative définitivement acquise, inégale d'un individu à un autre et en chacun selon les temps, dont la volonté recueille à chaque instant le bénéfice par la facilité plus grande qu'elle lui donne à se déterminer sans contrainte. Celui que dominent ses instincts, ses passions, ses vices ou ses défauts, qui s'est fait une longue habitude de leur céder toujours, sans jamais avoir eu le courage d'essayer de prendre le dessus, ni le bonheur d'y réussir, en est l'esclave : servitude d'autant plus étroite que ses penchants sont plus impérieux, ses habitudes plus invétérées, et qu'une plus longue inaction de sa volonté en a plus complétement paralysé l'énergie native. Et cependant cet homme, si vicieux, si pervers et tout à la fois si faible que vous le supposiez, lui est-il de toute impossibilité de secouer les chaînes dont il s'est chargé lui-même, de rompre avec son passé? moins que cela, une fois, une seule, de se vaincre lui-même, de faire alors ce qu'il sait devoir faire, de conformer sa conduite à quelque motif sérieux, grave, que sa raison lui propose, en opposition avec son caractère et ses habitudes ? A plus forte raison, dans les choses où sa volonté est moins engagée, une préférence réfléchie, un choix libre lui est-il impossible ? Nous ne le pensons pas. Eh bien! la liberté, au sens où elle est ordinairement et justement entendue, est précisément ce pouvoir ou cette possibilité pour chacun de se déterminer de lui-même à un moment donné, de régler ses actes sur sa raison, de faire et en partie d'être, de devenir ce qu'il reconnaît devoir faire, devoir être. Je suis, je me suis rendu l'esclave de mes instincts, de mes habitudes, soit: il ne m'en est pas moins possible à l'occasion, si je le veux, si je veux en prendre la peine, de m'affranchir pour un instant d'une sujétion que je reconnais humiliante, criminelle, funeste, du moment que ma raison me propose un motif qui me commande un tel effort sur moi-même, qui vaille que je me l'impose.

2. **Conditions de la liberté.**—Nous touchons ici aux conditions de la liberté. Et, d'abord, il n'y a de liberté que pour un être intelligent.

réfléchi, capable de se rendre compte de ses actions, d'en apprécier les conséquences et la portée, d'en peser les motifs. Aussi ne faut-il pas dire en termes trop absolus que la liberté est ou n'est pas. En théorie, en tant que possibilité abstraite de se déterminer d'après des motifs jugés préférables à d'autres, elle est ou n'est pas, en effet. Mais, dans la réalité, elle a ses degrés, qu'il ne servirait à rien de nier, de l'enfant, de l'animal même, — auxquels elle ne fait pas absolument défaut, en tant qu'ils sont capables d'un choix délibéré, d'une préférence volontaire, dans les limites, bien entendu, que comporte le développement restreint de leur intelligence,—jusqu'à l'homme, et pour lui-même en proportion de ses lumières, de son instruction, du pouvoir de réflexion dont il dispose et dont il a fait usage dans sa détermination actuelle. Aussi n'y a-t-il de liberté proprement morale que pour l'homme en âge de raison, pour l'être raisonnable qui, juge déjà, et juge compétent, du bien et du mal, conçoit une règle morale, à laquelle il sait qu'il peut et qu'il doit conformer ses actes. Est-ce donc la raison qui constitue la liberté ? Et, pour être en état de distinguer le bien du mal, pour reconnaître la conduite qu'il convient que je tienne, le parti préférable à tout autre, eu égard au devoir ou à l'intérêt, suis-je libre ? Ai-je en effet, et par cela même, le pouvoir de m'y conformer ? Oui, si ma volonté possède d'elle-même une certaine initiative, une certaine force ; si, de fait, elle est capable de se gouverner elle-même. Non, si, toute énergie propre lui faisant défaut, elle était à la merci d'influences tour à tour prépondérantes, par exemple de penchants, de sentiments, qui, d'avance, détermineraient les grands courants de ma vie morale et comme creuseraient à mon activité le lit dans lequel elle serait tenue de se renfermer. Hâtons-nous d'ajouter que, chez tous les hommes à l'état normal, la volonté possède, à tout le moins, ce minimum d'énergie indispensable pour qu'elle puisse disposer véritablement d'elle-même.

3. **Sa garantie dans la liberté acquise.** — C'est ici que nous devons reconnaître l'appui que prête à la liberté morale, je veux dire à la volonté faisant effort pour conformer ses résolutions aux prescriptions de la raison, cette autre liberté, positive et toute pratique, seule avouée de certaines écoles et que les stoïciens identifiaient à la vertu ; liberté effective et réellement efficace, au défaut de laquelle les déterminations de la volonté, malgré la possibilité théorique qu'elles soient ce que la raison les réclame, ne laissent point, en fait, de rester subordonnées aux influences prépondérantes sous la pression desquelles elle viennent à se produire. C'est de cette liberté, qui est en chacun ce qu'il a pris la peine et a eu le mérite de la faire avec le temps, au prix d'efforts persévérants et de victoires incessamment remportées sur lui-même, que l'on a dit avec vérité qu'elle est une conquête de l'homme sur lui-même, de la raison sur l'instinct, de la civilisation sur

la nature. A celui qui s'est graduellement affranchi des servitudes communes de la nature humaine, qui de bonne heure s'est fait une loi et une habitude de rester toujours maître de lui-même, supérieur au plaisir et à la douleur, au désir et à la crainte, au besoin, à la fatigue, aux passions, il sera facile à un moment donné de rester fidèle à son passé et, d'accord avec lui-même, de triompher une fois encore d'adversaires vaincus déjà en tant de rencontres et affaiblis par leurs défaites mêmes.

4. **Moyens pratiques de la liberté.**— Est-ce à dire que, au défaut de cette liberté acquise, les déterminations de la volonté fussent nécessairement à la merci des influences, tour à tour prépondérantes, sous la pression desquelles elles se produisent? Nous ne le pensons pas. Nous voyons en elle le plus ferme appui et la plus sûre garantie, mais non la condition expresse de la liberté morale. Nous le croyons fermement, une volonté raisonnable est une volonté libre : la raison, d'une part, lui fournit des motifs de préférence qui l'éclairent et l'engagent sans la contraindre, au contraire des sentiments, dont l'impulsion serait irrésistible si les motifs ne venaient y faire contre-poids ; et, de l'autre, la volonté à l'état normal, et par le fait même des nécessités de la vie, a généralement acquis assez de force pour qu'il lui soit possible d'adhérer aux motifs proposés par la raison. Or, le pouvant, elle est libre de fait. L'obstacle à la liberté, ce sont donc les sentiments, les penchants, les habitudes : que l'âme s'y attache, qu'elle les laisse prévaloir dans la conscience, qu'elle se laisse envahir par la pitié, la colère, la crainte, le désir, et aussitôt la volonté alanguie, énervée, perd la disposition d'elle-même ; les ressorts de la vie morale détendus, son énergie paralysée, la livrent sans défense aux assauts de la passion; elle subit passivement les impulsions du sentiment, elle est vaincue d'avance. Ou plutôt comment lutterait-elle si la raison n'intervenait précisément pour lui proposer des motifs contraires? Le secret de la liberté, c'est donc, soit de faire appel à la raison pour qu'elle suggère de tels motifs, et de s'y attacher, de s'en pénétrer, en même temps que de détourner la pensée des objets, des souvenirs, des images, que le sentiment propose; soit de susciter, à l'aide de ces mêmes motifs, des sentiments contraires dont on puisse s'inspirer, si l'on ne se sent point assez fort pour adhérer directement aux motifs reconnus les meilleurs. Si Brutus, sur le point de condamner ses fils, reporte un seul instant ses regards sur les objets de sa tendresse paternelle, au lieu de les tenir attachés sur l'image de la patrie et de la liberté expirantes, c'en est fait de sa stoïque résolution : son cœur se fond de douleur et de pitié ; le citoyen est vaincu par le père. Ainsi faisons-nous tous et devons-nous faire à l'heure solennelle des grands sacrifices, des suprêmes revendications, quand l'intérêt, le devoir,

quand la raison parle, et que son langage est empreint de l'autorité souveraine que la vérité, la justice, la morale, donnent à ses arrêts. Nous savons, nous croyons, nous ne voulons rien voir de plus ; nous bannissons de notre pensée de trop chères images, et, réprimant nos larmes avec nos souvenirs, nous refoulons dans notre cœur ces transports, ces élans, ces délices d'une vie à laquelle il nous faut mourir ; nous l'armons, au contraire, des sentiments qu'une résolution héroïque réclame ; nous dressons pour ainsi dire de nos mains l'autel du sacrifice, et, quand il ne reste plus qu'un coup à frapper pour que tout soit consommé, dans un élan suprême de sublime abnégation, de stoïque courage, nous immolons nous-mêmes notre bonheur, notre amour, notre fortune, fidèles jusqu'au martyre, jusqu'à la mort, — quelquefois, ô douleur ! jusques au crime, lorsqu'un devoir plus impérieux commande la violation d'un autre devoir, — à cette fière devise : « Fais ce que dois. »

IV. — Preuves de la liberté

Nous ne nous étions proposé que de déterminer la nature et les conditions de la liberté. Sa réalité ressort jusqu'à l'évidence des considérations que nous venons de présenter. Nous allons cependant exposer les preuves ordinairement alléguées en sa faveur, et nous les discuterons, puisque, au dire de ses adversaires, elles se retournent contre elle pour la condamner. Elles peuvent se ramener à trois :

1. **Consentement général : démarches de la vie sociale qui supposent la liberté.** — La foi en la liberté est universelle. Or cet accord, on peut le dire, unanime, des hommes à se croire libres, s'il n'en est pas une preuve directe, est, tout au moins, une présomption bien forte en sa faveur. Que l'humanité entière se soit longtemps trompée en des questions difficiles et qui sont du ressort de l'expérience sensible ou du raisonnement, cela n'est point impossible, cela est incontestable ; mais, au sujet d'un fait intérieur, d'expérience intime, dont chacun est à chaque instant le témoin et semble, en définitive, bon juge ; d'un fait à l'égard duquel toute erreur est reconnue d'une telle conséquence pour la vie, une illusion que tous partageraient, et contre laquelle le temps ne pourrait rien, est en vérité inexplicable.

Or tout ce qui se passe en toute société, les actes les plus familiers de la vie ordinaire comme les démarches les plus solennelles de la vie sociale, implique la croyance de tous à la liberté. Ce sont d'abord les promesses, les engagements, les contrats. Y souscrirait-on, si l'on n'avait la certitude de pouvoir les observer ? S'engagerait-on pour un avenir dans lequel on ne pourrait répondre de soi ? Ce sont ensuite les prières, les conseils et les reproches, qui n'auraient pas de sens si l'on

n'était convaincu que ceux auxquels on les adresse ont le pouvoir d'en être touchés, et par conséquent qu'ils sont maîtres de leur détermination. Les États, comme les individus, s'engageraient-ils par des traités, s'ils ne se reconnaissaient réciproquement libres de leurs démarches? Ce n'est pas tout : comment les hommes, et partout, se laisseraient-ils lier par des lois, prescrire ou défendre certaines actions, s'ils ne se sentaient le pouvoir d'obéir à ces lois faites ou consenties par eux, si leurs actions ne dépendaient pas de leur seule volonté? Et comment se soumettraient-ils à une pénalité quelconque, s'ils se sentaient frappés pour des actes auxquels ils n'auraient pas le pouvoir de se refuser? Et les peines seraient-elles autre chose alors qu'une odieuse et cruelle injustice? Il y a plus encore : ces jugements de l'opinion qui provoquent ou ratifient les arrêts de la loi, et sur tant de points les complètent et les rectifient, par lesquels la conduite et le caractère des individus sont loués ou blâmés, flétris ou admirés, seraient-ils justifiables sans la liberté? Ne serait-il pas insensé de faire honneur à un homme d'une action dont il ne pouvait s'abstenir, de le condamner pour une faute qu'il n'a pu éviter? Ou plutôt y a-t-il faute lorsque toute responsabilité s'évanouit avec toute initiative? Nos actions, si nous n'étions libres, perdraient nécessairement toute valeur morale et nous deviendraient indifférentes.

Ainsi, faits les plus habituels de la vie ordinaire, institutions, opinions, tout dans la société repose sur la croyance à la liberté. La littérature même et l'art déposent en sa faveur, puisque leurs œuvres les plus belles et les plus pathétiques sont justement celles qui nous rendent témoins des luttes de l'âme contre elle-même, de la passion aux prises avec le devoir, luttes qui ne sont possibles qu'avec la liberté.

Explication déterministe des mêmes faits.—Non, dit-on, ces faits n'ont pas la portée que vous leur attribuez; ils s'expliquent également ou mieux sans la liberté. L'enfant, l'aliéné, l'animal, sont accessibles aux reproches, aux menaces, à la crainte du châtiment, et cependant ils ne sont pas libres! Les prières, les conseils ne prouvent pas davantage. Pour qu'ils soient efficaces, il suffit que le sentiment qu'ils éveillent, que le motif de préférence qu'ils proposent à la volonté, soit assez fort pour prévaloir sur tous sentiments et motifs contraires : son adhésion dès lors n'est point douteuse; elle l'est moins même que dans l'hypothèse de la liberté, la volonté dans celle-ci conservant le pouvoir de se déterminer à l'encontre des sentiments et des motifs les plus puissants. Les engagements et les promesses sont également recevables dans l'hypothèse déterministe, la crainte des conséquences de leur violation étant notre meilleure ou seule garantie de la fidélité avec laquelle ils seront tenus. C'est sur l'intérêt, la vanité, l'honneur ou la loyauté de ceux qui s'engagent avec nous, que nous comp-

tons, non sur leur liberté : esclaves de leur intérêt, de leur réputation, de leur conscience, ils les tiendront quoi qu'il advienne; ils le savent aussi, et pour les mêmes raisons déterminantes qui nous rassurent à leur égard.

Les prescriptions et les peines légales se justifient également, mais à un autre point de vue. Elles sont indispensables ; l'intérêt général, d'accord avec l'intérêt individuel, les réclame impérieusement : fussent-elles excessives et peu fondées en équité, le mal qu'elles préviennent est hors de proportion avec celui qu'elles peuvent causer ; les souffrances, même imméritées, de quelques individus, ne sont rien auprès de la sécurité et du bien-être qu'elles assurent à tous. Il y a plus, leur injustice n'est qu'apparente ; les mêmes sentiments, les mêmes motifs d'action auxquels font appel les engagements, les conseils et les menaces, reparaissent ici sur une scène plus élevée et avec une tout autre efficacité, pour protéger les individus contre eux-mêmes et les ramener, pour ainsi dire malgré eux et à leur insu, par l'intimidation, au respect de la loi, s'ils pouvaient être tentés de s'en écarter. C'est même le but principal qu'elle poursuit par la gradation et l'élévation des peines, souvent hors de proportion avec la gravité des infractions.

Enfin, dans ce système de garanties sociales, les jugements moraux de l'opinion ont, eux aussi, leur utilité et leur justice : ils sont utiles parce qu'ils fournissent aux individus des mobiles puissants pour agir conformément aux lois et à l'opinion, c'est-à-dire à l'intérêt de tous ; ils sont équitables, tout aussi bien et mieux que l'approbation et le blâme, que les récompenses et les châtiments que motivent les actes de l'enfant, de l'insensé, de l'animal même, auxquels il est juste de savoir gré de l'effort qu'ils ont dû faire sur eux-mêmes pour adhérer à des mobiles d'ordre élevé, ou même simplement pour avoir obéi à l'ordre établi; ou, au contraire, de tenir un compte rigoureux de leur mauvais vouloir ou de leur faiblesse.

Discussion. — Sans reprendre sur tous les points l'argumentation spécieuse des adversaires de la liberté, nous ferons ressortir d'un mot l'erreur cachée, le sophisme perpétuel qui la vicie radicalement. Non, leur dirons-nous, si vous ne voulez faire fond sur la liberté d'autrui, sur votre propre liberté, sur le pouvoir qu'a tout homme raisonnable de conformer ses actes à sa raison, de faire ce qu'il reconnaît devoir faire par intérêt ou par devoir, quels que soient les sentiments, les motifs sur lesquels vous comptiez pour assurer le succès ou la validité de vos démarches, de vos exigences, de vos prières, de vos conseils, de vos prescriptions, de vos conventions, l'événement peut toujours démentir votre attente ; vous ne pouvez jamais être assurés qu'à un moment donné, quelque sentiment, quelque motif différent ne prévaudra pas et ne rompra pas brusquement l'équilibre de vos combinai-

sens ; qu'en dépit des précautions et des entraves que vous aurez accumulées pour renfermer mes actions dans un cercle déterminé, il ne frayera pas fatalement à ma volonté, capricieuse ou égarée, une issue vers le désordre que vous vouliez prévenir.

Je ne suis pas libre : puis-je donc répondre de moi-même ? Sais-je si, malgré moi, je ne serai pas entraîné, contraint à faire ce que je ne veux pas, ce que de toutes mes forces je voudrais éviter ?

Je ne suis pas libre : pouvez-vous être certain que je suivrai votre conseil, fût-il le meilleur à mes yeux comme aux vôtres ?

Je ne suis pas libre : êtes-vous sûr de m'intimider par vos menaces, d'enchaîner ma volonté perverse, de neutraliser mes passions criminelles, par vos prescriptions et vos peines légales ?

Je veux bien faire ce que vous attendez, ce que vous exigez de moi : je m'y essaye, je m'y applique de toutes mes forces; je ne le puis. Suis-je coupable ? Avez-vous le droit de me punir de fautes involontaires, de me reprocher des actes qui ne dépendaient pas de moi ? Êtes-vous mieux fondé à me louer pour des actions qu'une force impérieuse m'a imposées ?

Je ne suis pas libre ! Déclarez donc que je ne suis qu'un esclave, tantôt l'esclave de mon cœur et tantôt celui de ma raison, une créature débile et irresponsable que mènent ses sentiments et ses idées; non pas même les siens, à vrai dire, mais ceux qui, à un moment donné, se trouvent en elle; ceux que le hasard ou votre caprice suscitent en elle ; qui se débat dans son impuissance, et, malgré tous ses efforts, n'est jamais assurée de se soustraire à la fatalité qui de toute part l'étreint, se joue de son bon vouloir et de son énergie.

II. **La conscience.**—Maintenant interrogeons la conscience, rappelons les circonstances de l'acte volontaire. Avant de me déterminer, je délibère, j'hésite ; donc le parti auquel je m'arrêterai ne m'est point imposé d'avance ; quel qu'il soit, je sais que je pourrais tout aussi bien en prendre un autre. Je veux, il est vrai, prendre le meilleur; ma raison me le commande, mais il ne m'est point interdit de lui obéir. Si donc, avant tout examen, je suis décidé à opter pour le meilleur parti, c'est librement que j'ai pris cette résolution; de là l'anxiété avec laquelle je me préoccupe de savoir quel il est. Au moment même où je me détermine, où je fais effort pour réaliser ma détermination, je sens encore que cette détermination, je pourrais la changer, et cet effort le suspendre, l'ajourner. Enfin, l'action faite, si je m'en félicite ou me la reproche, c'est sans doute que j'en ai le mérite ou le tort, toute l'initiative par conséquent. Me reprocherais-je une action qu'il ne dépendait pas de moi de ne pas faire ou m'en féliciterais-je ? Ainsi la conscience dépose en faveur de la liberté. Mais son témoignage fait-il autorité ? Descartes le pensait, et le sentiment intime, la conviction in-

vincible que nous avons de notre liberté, en était à ses yeux la preuve irrécusable. Spinoza, Bayle, Leibnitz le contestent. Nous pouvons nous croire, nous sentir libres, disent-ils, ne l'étant pas; notre volonté peut être à son insu inclinée et contrainte, de sorte qu'elle s'attribue l'initiative de déterminations et d'actes dont la cause en réalité lui est étrangère. La pierre qui tombe sous l'action de la pesanteur, dit Spinoza, se croirait libre si elle pouvait penser, tant qu'elle ne rencontrerait pas d'obstacle à sa chute. Une girouette, dit Bayle, à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle formerait. L'aiguille aimantée, dit enfin Leibnitz, si elle pouvait prendre plaisir à se tourner vers le nord, devrait se croire libre aussi, tant qu'elle ignorerait la cause qui la maintient dans cette direction. Ainsi nous croyons agir de notre propre mouvement, et nous ne faisons que céder à une influence mystérieuse et irrésistible. Pour un œil distrait, les circonstances de l'acte volontaire font foi de la liberté ; pour un regard attentif, elle est de toute part entravée. Nous nous bornons à signaler l'objection; nous la retrouverons bientôt quand nous aurons à discuter le fatalisme.

III. **L'ordre moral.**—Pour prouver la liberté, on peut aussi faire appel au raisonnement. Sans la liberté, il n'y a plus pour la vie de dignité ni de moralité. Asservis à la nécessité, ou jouets de la fortune, nous croyant libres et ne l'étant pas, combien misérable ne serait pas notre condition ? D'un autre côté, sans liberté plus de responsabilité, et par conséquent plus de moralité. Pour qu'une action soit bonne ou mauvaise, il faut que, la sachant telle, je puisse librement opter pour elle; si un tel choix m'est impossible, mes actions deviennent indifférentes et perdent tout caractère moral.

CHAPITRE XXIX

LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE ET FATALISME

§ Ier — DE LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

La liberté vraie, telle que nous l'avons définie et que nous en avons prouvé l'existence; la liberté qui n'est ni une indépendance chimérique, ni une servitude déguisée, restreinte mais réelle, influencée mais non contrainte, rencontre deux sortes d'adversaires : les uns qui la compromettent en croyant la mieux garantir, les autres qui la nient ouvertement. La première doctrine est celle de la *liberté d'indifférence.* Les motifs ne pourraient, dit-on, influer sur la volonté sans la contraindre; elle a donc le pouvoir de se déterminer sans autre raison de préférence que sa propre convenance. Bossuet et Reid, tout en reconnaissant que, dans les délibérations importantes, il y a toujours quelque raison qui nous détermine, que c'est le propre d'un être raisonnable de ne point agir sans raison et sans de bonnes raisons, ne laissent pas d'être favorables à cette manière d'entendre la liberté. Je sens, dit Bossuet, que je puis mouvoir ma main à droite ou à gauche avec une égale facilité, et, si je la meus d'un côté plutôt que de l'autre, qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune autre raison de le faire. Reid, de son côté, cite le choix d'une pièce de monnaie dans l'aumône : Je n'ai, dit-il, aucune raison de préférer une pièce à toute autre de même valeur ; donc, conclut-il avec Bossuet, la volonté peut se déterminer sans motif. Mais ce dernier fait n'est pas exactement analysé : le choix, la préférence dont parle Reid, n'ont pas lieu, parce qu'ils seraient sans objet, faute précisément d'un motif qui les pût déterminer. Pour en revenir à l'exemple de Reid, si je fais l'aumône, ce n'est certainement pas sans motif. Si je me décide à donner, et à donner peu ou beaucoup, c'est que j'ai mes raisons pour en agir de la sorte.

En général, dans tous les faits de ce genre, la volonté se propose, et cela non sans quelque motif, un but à atteindre, un résultat; se détermine à une action sans se préoccuper des moyens d'exécution, parce qu'ils sont, elle le sait, à sa disposition, et qu'elle n'a aucune raison de préférer l'un à l'autre ; elle s'arrêtera donc à celui qui s'offrira le premier à la pensée, ou que les circonstances, l'instinct, l'habitude, lui suggéreront d'employer. Ainsi, dans le cas actuel, la main saisira sim-

plement la première pièce de monnaie, de la valeur convenue, que le hasard lui fera rencontrer. Quant aux actes sérieux qui intéressent véritablement la volonté, il serait impossible d'en citer aucun qui n'eût quelque motif. Ainsi la doctrine de la liberté d'indifférence est condamnée par l'expérience ; elle l'est aussi par le raisonnement : agir, se déterminer sans motif, serait insensé. C'est le propre de l'homme raisonnable de ne vouloir jamais, en des choses sérieuses tout au moins, sans quelque raison. Aussi la liberté est-elle d'autant plus entière, que les motifs de l'action sont mieux connus et mieux appréciés. Enfin les conséquences de la liberté d'indifférence, au point de vue moral, se retournent contre elle : nos actions, en effet, n'acquièrent une valeur morale, ne deviennent bonnes ou mauvaises, que par l'intention qui nous les dicte ; ainsi la même action sera bonne, indifférente, mauvaise tour à tour, par exemple l'aumône, selon qu'elle nous aura été inspirée par un sentiment de compassion, ou qu'au contraire elle aura eu pour mobile la vanité ou même l'hypocrisie.

§ II. — Examen du fatalisme

Passons au fatalisme. On désigne sous ce nom la doctrine, ou plutôt les doctrines de formes très-diverses et de valeur très-inégale, qui nient la liberté. D'accord en général sur ce point, que la volonté, dominée par quelque influence irrésistible qui dispose de ses résolutions à son insu, n'a qu'une liberté illusoire, elles se séparent lorsqu'elles prétendent déterminer la nature de cette influence et la manière dont elle s'exerce. Pour les uns, la contrainte que subit la volonté est tout intérieure et a son siége dans la conscience ; pour les autres, elle est extérieure. Ceux-ci se bornent à déclarer la liberté incompatible avec l'ordre universel des choses, se fondant sur des considérations métaphysiques ou religieuses : c'est le fatalisme proprement dit; ceux-là, ne se préoccupant que de l'homme lui-même et des conditions toutes personnelles dans lesquelles sa volonté s'exerce, soutiennent que, lorsqu'il choisit, se résout, agit, la cause déterminante de ses résolutions est dans les circonstances au milieu et sous l'empire desquelles elles se produisent, non dans une liberté illusoire : c'est le fatalisme psychologique, ou déterminisme.

I. Fatalisme métaphysique et religieux

I. Fatalisme métaphysique: 1° Le destin et la fortune. — Examinons le fatalisme proprement dit, et d'abord le fatalisme métaphysique.

Il a successivement revêtu trois formes principales, dont la plus récente mérite seule d'être discutée. Les deux premières, en effet, ne nient pas proprement la liberté; elles en contestent seulement l'efficacité, l'une au nom du destin, puissance mystérieuse qui dispose de l'avenir et dont les arrêts éternels sont irrévocables; l'autre au nom de la fortune, dont l'aveugle caprice déjoue tous les calculs et déconconcerte tous les efforts. Destin! fortune! chimères enfantées par l'ignorance et la superstition des premiers âges, que l'ignorance et la superstition s'obstinent à redouter, en dépit de la science et du bon sens. Qu'il faille faire, dans les événements humains, la part de l'inévitable et celle de l'imprévu; que les choses aient leur cours fatal, inexorable, réglé par d'immuables lois, et que dès lors elles se déroulent comme sous l'empire d'une inéluctable nécessité; que d'autre part, et toujours sous l'action de ces mêmes lois, surviennent des conjonctures imprévues, improbables, des rencontres, des coïncidences, favorables ou fâcheuses, d'événements, des accidents fortuits: qui le conteste? Mais que l'homme doive tout espérer et tout craindre de la fortune ou du destin; qu'il ne soit pour rien dans son bonheur et dans son malheur; que tous les calculs de la prudence, toutes les ressources de l'expérience et de l'habileté, que la patience, la persévérance et l'énergie ne lui servent de rien; qu'il ne puisse rien sur lui-même et pour lui-même, ni rien sur la nature, et que, ne pouvant rien, il ne tente rien : doctrine absurde et funeste, fatalisme stupide, qui le condamne à subir, inerte et impassible, l'arrêt du sort; à marcher dans la voie où il se trouve engagé, les yeux fixés sur le but, insoucieux des périls et des obstacles; à désespérer dans l'infortune, à s'abandonner dans l'épreuve; à attendre de la volonté des autres, du cours des événements, de prodiges, d'oracles, de puérils pressentiments, sans jamais compter sur lui-même ni sur sa raison, son salut ou sa perte inévitable.

2° Système de la nécessité. — La forme moderne du fatalisme métaphysique est autrement sérieuse : c'est le système de la nécessité. Tout est nécessaire, car tout résulte fatalement d'un concours antérieur d'événements qui, à un moment et sur un point donnés, détermine chaque événement nouveau à se produire; d'un enchaînement universel de causes et d'effets au sein duquel tout fait a sa place marquée dans le temps et dans l'espace; finalement, des lois éternelles qui ont fait le monde ce qu'il est et font dans le monde tout ce qui s'y passe. Il en est des actions, des événements humains, comme de tous les autres. Chacun d'eux est la conséquence nécessaire des événements antérieurs, et les suit en vertu des mêmes lois inflexibles qui président à tout. Donc la liberté est impossible. — Impossible à vos yeux, répondrons-nous, parce que précisément vous édifiez votre système sur la négation hypothétique

de la liberté. Vous supposez d'abord qu'elle n'est pas, et, affirmant alors l'universelle nécessité, vous en concluez que les déterminations humaines ne sauraient faire exception ; mais c'est cette nécessité des déterminations humaines qu'il vous faudrait, avant tout, établir par des faits, non par un argument abstrait, qu'au nom des faits, appuyés que nous sommes de notre propre expérience et forts de notre propre compétence, qui à nos yeux vaut la vôtre, nous déclarons, nous, non recevable.

II. Fatalisme religieux. — Le fatalisme religieux se fonde sur la considération de divers attributs divins, qu'il déclare incompatibles avec la liberté, et il lui oppose, soit la prescience de Dieu, soit sa toute-puissance, soit encore le concours divin.

1° Prescience de Dieu. — Dieu, en raison de sa perfection, de sa sagesse infinie, connaît l'avenir comme le passé, et, dans l'avenir, les actes émanant de notre volonté, aussi bien que les événements qui dépendent des lois assignées par lui à la nature. Mais, d'abord, comment Dieu peut-il connaître d'avance, non par conjecture, mais de science certaine, nos actions futures, lesquelles, au gré de notre volonté, peuvent être ou n'être pas ? prévoir sûrement des déterminations, des actes auxquels nous avons toujours le pouvoir de nous refuser, au moment même de les prendre et de les accomplir ? Si donc il les prévoit ainsi, n'est-ce pas plutôt que notre volonté se conforme à ses prévisions ? Et alors, contraints de faire ce qu'il sait que nous ferons, elle n'est plus que l'instrument de sa propre volonté. Bossuet même n'hésite pas à déclarer que la prescience est inséparable de la toute-puissance ; que Dieu ne connaît l'avenir que parce qu'il en est l'auteur, et nos actions futures que parce qu'elles entrent dans ses desseins et qu'il les veut lui-même. Si nous étions seuls à les vouloir, dit-il, Dieu ne pourrait jamais être certain de leur accomplissement ; et, d'autre part, il ne peut rien connaître qui lui soit étranger, il ne peut connaître que lui-même et ce qu'il fait. Bossuet, tout en aggravant ainsi l'objection, prétend sauver la liberté, notre volonté se portant d'elle-même aux actions dont la sagesse divine a marqué le temps et le lieu. Nous n'avons pas à entrer dans l'examen de ces difficultés, et, sans chercher jusqu'à quel point la prescience de Dieu peut être une conséquence de sa toute-puissance, — à n'y voir qu'une simple prévision de nos actions futures, laquelle ne les détermine pas, mais plutôt s'y conforme, — nous reconnaîtrons, avec Bossuet, la difficulté de la concevoir, l'impossibilité de nous l'expliquer ; mais nous n'en maintiendrons pas moins fermement avec lui l'une et l'autre vérité, ajoutant avec lui encore que notre ignorance du lien qui les unit ne nous donne pas le droit de les sacrifier l'une à l'autre, mais surtout la liberté dont nous sommes assurés, à la prescience dont les conditions nous échappent.

2° TOUTE-PUISSANCE DE DIEU. — Certains théologiens font valoir contre la liberté la toute-puissance de Dieu. Dieu étant tout-puissant, rien ne peut se faire que conformément à sa volonté, ou plutôt par l'effet de celle-ci ; et, par conséquent, l'homme, en croyant user de sa liberté, ne fait qu'exécuter la volonté de Dieu ; en d'autres termes, Dieu est la cause unique de tout ce qui est et de tout ce qui se fait, et l'homme, sans le savoir, n'est que l'instrument de ses desseins. Une telle conséquence est excessive : la toute-puissance de Dieu ne répugne pas à l'existence d'êtres libres créés par lui, et, s'il les a créés libres, il leur a donc laissé l'initiative de leurs actes. Sa toute-puissance même éclate bien mieux dans une telle création ; car, plus ses créatures sont élevées en dignité morale, plus il y a en elles d'être véritable, et plus elles prouvent de puissance et de bonté dans leur auteur. Dira-t-on que l'homme, en désobéissant à Dieu, entrave sa toute-puissance ? Il n'en est rien, puisque Dieu a permis qu'il lui désobéît, afin précisément qu'il s'élevât davantage par l'obéissance volontaire. Bossuet, il est vrai, rejette ces explications. Dieu, dit-il, n'est réellement tout-puissant qu'à la condition qu'il veuille expressément, et dans le moindre détail, pour des raisons connues de sa sagesse, tout ce qui arrive et tout ce que nous faisons nous-mêmes ; mais il soutient que nous voulons librement ce que Dieu veut que nous voulions ; que nous faisons librement de même ce qu'il veut que nous fassions, ce dont lui-même est la cause réelle et immédiate.

3° LE CONCOURS DIVIN. — Quelques philosophes enfin, des théologiens surtout, opposent à la liberté ce qu'ils appellent le concours divin. Pour Descartes, la conservation des êtres n'est qu'une création continuée : abandonnés à eux-mêmes une fois créés, ils rentreraient dans le néant. De même leur activité n'est qu'apparente : c'est Dieu qui agit en eux, qui leur prête quelque chose de son activité propre, et ainsi rend la leur efficace. Si cela est, Dieu agissant dans ses créatures et pour elles, sa volonté se substitue à la nôtre, et l'homme, sans le savoir, n'est plus que l'instrument de la volonté divine. Mais nous rejetons le principe qui autoriserait une telle conséquence : l'être, une fois créé, subsiste doué d'activité ; il peut exercer cette activité lui-même et sans l'assistance de Dieu.

II. — Fatalisme psychologique, ou déterminisme

I. Les objections ordinaires. — Le fatalisme psychologique, ou déterminisme, oppose à la liberté les conditions d'exercice de la volonté, conditions qui rendraient illusoire toute initiative de celle-ci, déjoueraient tous ses efforts, paralyseraient toute son énergie, et constitueraient autant de contraintes intérieures, d'autant plus sûrement

irrésistibles qu'elles seraient moins apparentes, la volonté prenant plaisir à y céder, et, en y cédant, se jugeant d'autant plus libre que, par l'effet de celles-ci, elle se sentirait plus fortement engagée à vouloir. Or ces conditions sont intellectuelles, sensibles, organiques; de là autant d'objections.

1. L'INTELLIGENCE DÉTERMINE LA VOLONTÉ, OU PRÉPONDÉRANCE DES MOTIFS. — La volonté ne se détermine jomais sans quelque motif: s'il est unique, il s'impose nécessairement à elle ; s'il y en a plusieurs et opposés, c'est le plus fort qui nécessairement l'emporte ; et on assimile l'action des motifs sur la liberté à celle des poids sur la balance.—Assimilation impossible : d'abord la balance est inerte, la volonté active ; puis les poids ont une valeur déterminée, invariable; les motifs n'ont qu'une valeur relative, variable, personnelle, l'esprit, pour les évaluer, tenant compte avant tout de ses propres convenances, et l'estime qu'il en fait dépendant essentiellement du point de vue sous lequel il les considère. Tel motif insignifiant pour l'un sera décisif pour un autre; sans gravité du point de vue du plaisir ou de l'intérêt, il sera capital du point de vue du devoir. Les fatalistes déclarent prépondérant le motif auquel la volonté adhère, et par le fait de cette adhésion même ; mais le motif le plus faible en apparence peut fixer le choix de la volonté, qui s'y attache librement et ainsi lui communique une force qu'il n'avait point par lui-même. Allons au fond de la question : les fatalistes prétendent que, si un motif unique se présente à la pensée, il entraînenera nécessairement la volonté. Non ; et, alors même que des motifs nombreux s'accorderaient à me prescrire telle action, sans qu'aucun motif contraire vînt à m'en détourner, j'aurais encore le pouvoir de ne pas céder à leur influence, de me refuser à cette action, tout en reconnaissant peut-être ma conduite insensée ou criminelle. Mais, le plus souvent, des motifs opposés se présentent à la pensée, et, dans ce cas, mieux encore que dans le précédent, quelque choix que nous fassions, et si fort que nous jugions le motif auquel nous accédons, nous avons la certitude qu'il incline notre volonté sans la contraindre. Dira-t-on que, parce qu'elle se fait une loi de se conformer aux motifs jugés les plus valables, elle n'est pas libre? Mais la raison nous commande d'en agir ainsi. Il serait insensé d'user de notre liberté pour faire le contraire de ce que nous reconnaissons devoir faire.

2° LA SENSIBILITÉ DÉTERMINE LA VOLONTÉ. — Du point de vue de la sensibilité, l'objection est celle-ci : En même temps que des motifs se présentent à la pensée, des sentiments conformes s'éveillent dans le cœur. Or ces désirs, passions, affections, non-seulement inclinent la volonté, mais ils la contraignent.— Il n'en est rien ; si ardent que soit mon désir, je puis, sauf en des circonstances exceptionnelles, n'y pas céder, et, alors même que j'y cède, j'ai la conviction que je pourrais lui

résister ; il m'en coûterait peut-être, mais là n'est pas la question. Il suffit qu'à la rigueur j'eusse pu faire autrement, pour que je n'aie pas été contraint de faire ce que j'ai fait ; de là le regret et le remords. La même remarque s'applique à l'affection. L'amitié la plus vive, l'attachement le plus tendre, l'amour le plus passionné, n'enchaînent pas ma volonté : je puis, si l'intérêt, si le devoir l'exigent, faire violence à mes sentiments, immoler mon bonheur, briser mon cœur pour obéir à ma raison, pour rester fidèle à l'honneur, à la justice, pour servir ma foi ou mon pays.

3° L'ORGANISME DÉTERMINE LA VOLONTÉ. — Du point de vue de l'organisme, l'objection est celle-ci : Le tempérament, et une foule de circonstances physiologiques qu'il résume, déterminent le caractère, dont les actes sont la conséquence. — Nous ne méconnaissons pas ces rapports du tempérament avec le caractère, du caractère avec la conduite ; mais nous savons aussi que l'éducation, l'habitude, la volonté même, peuvent modifier profondément le caractère, et, d'un autre côté, que si les actes se conforment habituellement au caractère, cela n'a pas lieu nécessairement ; qu'ils dépendent, en effet, de l'appréciation faite de leurs motifs, des sentiments prédominants au moment où la délibération est prise, non moins que des dispositions permanentes qui tiennent du caractère.

II. **Nécessitarisme leibnitzien.** — Si le fatalisme se renfermait sur le terrain où nous venons de le rencontrer, la discussion qui précède pourrait paraître suffisante ; mais les objections que nous venons de réfuter laissent dans l'ombre quelques-unes des difficultés les plus sérieuses de la question ; elles se tiennent à la surface de la vie morale, pour ainsi dire, et ne visent que les conditions les plus apparentes de l'exercice de la volonté. Or, pour atteindre le déterminisme dans ses derniers retranchements, c'est en le suivant au plus intime de nous-mêmes, dans l'analyse la plus approfondie et la plus délicate des ressorts cachés de la vie morale et des secrets mobiles de la volonté, que nous devons faire la preuve de la liberté.

APPLICATION DU PRINCIPE DE LA NÉCESSITÉ AUX DÉTERMINATIONS VOLONTAIRES. — Sa thèse est celle-ci : En principe, de même que tout fait a nécessairement une cause, qu'il résulte fatalement des circonstances dans lesquelles il se produit, de telle sorte que, celles-ci étant données, il est inévitable et pourrait être l'objet d'une prévision infaillible, si ces mêmes circonstances étaient exactement et complètement connues; de même nos résolutions volontaires sont, elles aussi, déterminées par les conditions mentales dans lesquelles elles se produisent, et pourraient être prévues avec une certitude égale s'il était possible de connaître ces mêmes conditions aussi complètement et sûrement que le sont en général celles des phénomènes matériels.

En fait, nos résolutions se conforment toujours aux motifs de préférence, aux raisons d'agir qui, sur le moment, nous semblent prépondérants, en un mot au jugement auquel la délibération aboutit; or celui-ci est à son tour l'expression de notre état mental, au moment où la délibération a pris fin, la conséquence forcée des dispositions habituelles ou accidentelles de l'esprit, du cœur, du caractère, sous l'empire desquelles elle s'est engagée, mais surtout terminée.

De là deux conséquences en apparence incompatibles :

1° Dans les circonstances ordinaires, celles des dispositions habituelles que le fait en délibération intéresse, en raison de leur force relative si elles entrent en conflit, de leurs forces combinées si elles s'accordent, déterminent le point de vue de la délibération et l'importance respective des motifs en présence, par conséquent décident du jugement et, par suite, de la résolution et de l'action. Or, comme avec le temps il s'établit dans chacun une sorte d'équilibre moral dont le caractère est l'expression la plus complète, et qui tend à faire constamment prévaloir les mêmes motifs, par cela même qu'ils ont plus souvent et plus exclusivement prévalu dans le passé, la conduite de divers individus en telles circonstances données est pour ainsi dire fatale; et ils ne manqueraient jamais de la tenir, si à ces conditions premières et permanentes de la conduite ne s'en ajoutaient de variables et d'accidentelles, différentes souvent pour le même individu, selon les temps, les mêmes souvent pour ceux dont le caractère diffère le plus.

2° Quelles que soient, en effet, les dispositions préexistantes, il peut se faire qu'à un moment donné, telles dispositions actuelles, comme la pitié, l'insensibilité, la colère, se trouvant prépondérantes, neutralisent les tendances contraires, ou se renforcent de celles qui leur sont favorables, telles que la sympathie, l'amitié ou la haine. Dès lors le point de vue et le cercle de la délibération sont encore déterminés et, par suite aussi, l'importance relative des motifs en présence; car, devant la considération que le sentiment prédominant impose à l'esprit, toute autre considération s'atténue ou s'efface : le jugement est donc fatal et la résolution inévitable.

Ajoutons, avec Leibnitz, qu'à chaque instant mille impressions fugitives, idées, souvenirs, sensations, sentiments, désirs, appréhensions; mille influences sourdes, plus ou moins faiblement ressenties, subies plutôt qu'aperçues, compliquent et diversifient la situation mentale, et contribuent pour leur part à faire pencher la balance dans un sens ou dans l'autre. Quelle place donc reste-t-il à la liberté ? C'est fatalement que le cercle de la délibération s'étend ou se resserre; fatalement que les points de discussion se présentent à l'esprit, qu'ils revêtent tel ou tel aspect; que les motifs en présence apparaissent comme plus ou

moins importants : fatale donc est la préférence que le jugement accuse, et fatale la résolution qui s'y conforme.

Tout donc, dans le jeu de la volonté, dépend de nos idées, de nos sentiments surtout et de nos habitudes, originairement des conditions que notre nature nous fait ; et ce mot de Leibnitz, que le présent est gros de l'avenir, est ici d'une vérité profonde. Ce que nous sommes dès notre première heure décide de ce que nous deviendrons pendant tout le cours de notre vie, sauf à faire la part convenable aux influences extérieures, lesquelles, d'ailleurs, ne sont pas moins inévitables, étant donnés l'état antérieur des choses, le milieu où nous sommes appelés à vivre ; et ainsi le nécessitarisme le plus absolu semble, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, le dernier mot de l'expérience et de la raison.

Réserve en faveur de la liberté. — Cependant, parmi les nécessitaires, il en est, comme Leibnitz et Stuart-Mill, qui, tout en rejetant le libre arbitre au sens ordinaire du mot, admettent une certaine liberté relative, laquelle suffit, à leurs yeux, à justifier la responsabilité, l'approbation et le blâme moral, la pénalité; sur la base de laquelle, enfin, toutes les relations et les institutions sociales sont tout aussi solidement établies et tous les intérêts moraux de l'humanité garantis, qu'ils pourraient l'être avec le libre arbitre. Réserve difficile à maintenir : tant qu'on ne voit qu'une influence occulte, pour ainsi dire, exercée sur la volonté, qu'une impulsion irrésistible reçue, transmise du cœur à l'esprit et de l'esprit à la volonté, en fin de compte des mouvements déterminés par des mobiles, tels que le désir, l'espérance ou la crainte, il ne saurait y avoir de liberté vraie. Tout dépend des circonstances seules, et il est impossible d'affirmer que, à un moment donné, tel sentiment, tel mobile, ne prévaudra pas sur toutes les inspirations et les considérations les plus fortes en apparence, les plus capables, il semble, et les plus dignes de s'imposer à la volonté.

Discussion. — Cherchons la liberté là seulement où elle peut être et où, pour notre honneur et pour notre bonheur, il importe qu'elle soit, dans le pouvoir, qui ne saurait appartenir qu'à un être intelligent et réfléchi, de se déterminer en connaissance de cause, de conformer ses déterminations et ses actes à sa raison ; et nul doute ne subsistera sur la possibilité pour l'homme d'être libre, sur la réalité de la liberté, dans les conditions normales de la vie. Attribuons-nous, en effet, la liberté à l'entendement et revendiquons-nous pour l'esprit une indépendance absolue de jugement, la faculté de se prononcer arbitrairement sur le vrai et sur le faux, sur le bien et le mal, l'utile et le nuisible ? Nullement : que nos jugements nous soient dictés par la raison ou suggérés par le sentiment, il nous est impossible de voir les choses autrement qu'elles ne se montrent à nous, que la raison et le sentiment nous les font

voir. Je puis me tromper, je puis chercher à me tromper moi-même; il n'en est pas moins vrai que, lorsque cette conclusion: «Ici est le devoir, l'honneur, la justice; là le bonheur, le succès, la fortune», s'impose à moi, force m'est d'incliner devant l'arrêt de ma raison les secrètes préférences de mon cœur.

Mais où ma liberté éclate, c'est lorsque je me décide ou me refuse à conformer ma conduite à ce jugement. A quelque parti que je m'arrête, je n'y suis pas forcé; il m'en coûterait infiniment peut-être d'agir autrement, si je n'avais, si je n'entrevoyais aucune raison plausible de me faire à ce point violence à moi-même; il n'en est pas moins vrai que c'est de mon plein gré que j'y accède. Quelque attrait qui m'y incline, le dernier coup, comme dit Bossuet, c'est ma volonté qui le donne. Non, dit-on, c'est quelque idée, quelque sentiment, c'est une dernière impression, la plus légère souvent et la plus insignifiante, qui, survenant au moment où la volonté en suspens, et impatiente de se prononcer, n'attend pour cela qu'un surcroît de lumière ou d'ardeur, achève de faire pencher la balance et entraîne d'autant plus aisément la volonté, que celle-ci, par suite de son indécision, lui oppose une moindre résistance, et qu'elle est devenue plus impressionnable par cela même qu'elle a hâte d'en finir. Je le répète, est-elle contrainte? Ne se prononce-t-elle pas pour le parti jugé le meilleur? Elle hésitait faute d'éléments suffisants d'appréciation, faute de motifs décisifs de préférence. La résolution qu'elle n'osait prendre, maintenant qu'elle voit mieux les choses ou qu'elle les voit autrement, lui répugne moins, elle s'y décide: pouvez-vous dire qu'elle subisse une contrainte? Oui, peut-être, si elle ignorait les inconvénients du parti qu'elle va prendre, si elle n'avait aucun motif de ne pas le prendre; non, si elle sait à quoi s'en tenir, si elle sait ce qu'elle risque et ce qu'elle peut avoir à en souffrir.

Nous en revenons à notre principe: Qui connaît les avantages et les inconvénients du parti à prendre; qui sait s'il doit le prendre ou non, est libre, du moment que rien ne s'oppose à ce qu'il le prenne en effet.—Mais, si je n'avais pris ce parti, telle conséquence, tel malheur que je veux prévenir à tout prix, se serait produit; je n'étais donc pas libre de ne pas le prendre, car sans cette circonstance je ne l'aurais certainement pas pris! — Ne confondez pas votre liberté avec vos désirs, avec les préférences de votre cœur, celles même que votre raison eût pu manifester, si la question eût été autrement posée: dans les termes où elle s'est trouvée engagée, vous avez fait ce que vous avez cru devoir faire; donc vous avez agi librement. — Mais j'ai cédé à une pression irrésistible: c'est l'affection, la loyauté, la justice, que sais-je? quelque sentiment plus fort que ma volonté, si profond et si vivace en moi, que vous m'arracheriez la vie plutôt que de l'arracher

de mon cœur, qui m'a déterminé à prendre un parti qu'à d'autres égards je blâmais, dont autrement je me fusse détourné avec horreur ! — Cependant, eu égard aux circonstances, vous l'avez jugé le meilleur. Vous avez donc fait ce que vous avez voulu. — Mais je n'étais pas libre de ne pas le juger le meilleur! — Aussi la liberté n'est-elle pas dans votre jugement, mais dans votre détermination. — Cependant, si ma volonté fût restée sourde à la voix de mon cœur, ou plutôt si mon cœur se fût trouvé sans affection, sans désir, indifférent à l'égard du parti quelconque auquel je pouvais m'arrêter, j'eusse été plus libre ! — Voudriez-vous aussi imposer silence à votre raison, et que votre volonté tînt pour non avenus ses conseils et ses prescriptions ? Et, pour être libre, rêvez-vous donc une indifférence absolue de l'esprit et du cœur ? La liberté que vous réclamez serait-elle le pouvoir de vous déterminer sans motif ? Non : vous ne concevez, et le dites, qu'une liberté raisonnable. Contentez-vous alors, pour être libre, de pouvoir conformer votre conduite à votre raison : vous pouvez faire, devenir ce que vous reconnaissez devoir être, devoir faire, et en partie même vous l'êtes, vous le faites : vous avez donc toute la liberté, et la seule, que la créature raisonnable puisse souhaiter ; car c'est la seule dont elle puisse tirer un parti que sa raison avoue, et elle suffit pour sa moralité et pour son bonheur. — Liberté d'esclave! dites-vous encore ; et vous arguez de la servitude de votre ignorance, de la servilité de votre volonté débile, de votre impuissance à voir le bien, l'utile, ou, les voyant, à les réaliser! — Soit, le cercle de votre liberté ne dépasse pas celui de votre connaissance ; et il vous coûte d'en user, d'en user bien, dans la mesure même de votre faiblesse. Faites effort sur vous-même, vous le devez, et le reconnaissez ; apprenez à vouloir et à penser, et vous aurez conquis ce surcroît de liberté que vous attendriez vainement de la nature ou du temps, parce qu'il doit être votre œuvre à vous, le fruit méritoire de vos seuls efforts.

Conclusion sur la liberté. — Résumons-nous et concluons, en tenant compte de tous les faits qui militent pour et contre la liberté. D'abord, la liberté s'exerce dans un domaine limité comme celui de nos facultés : nous ne pouvons rien faire ni vouloir que ce qu'elles nous permettent. Ensuite, dans ce domaine restreint, elle est appelée à se développer dans des directions déterminées, selon des tendances contre lesquelles elle n'a point à chercher à réagir; elle les doit subir. Nous naissons avec l'amour de la vie, le désir du bonheur, l'attrait pour le bien, pour la vérité, et nous ne pouvons modifier ces conditions de notre nature, ces lois premières de notre activité. Mais, pour être appelée à s'exercer dans de telles conditions, notre liberté n'en est pas compromise ; il lui appartient, en effet, de se porter dans ces directions avec plus ou moins d'énergie, de choisir les moyens propres

à réaliser ces fins. Par exemple, il dépend de nous de chercher le bonheur dans le plaisir, la fortune, le pouvoir, l'affection, etc. Telles sont les conditions communes de la liberté; elles la restreignent sans la supprimer. Il en est aussi de spéciales, d'individuelles. Nous ne sommes pas tous également éclairés sur nos intérêts et nos devoirs ; nous naissons avec des inclinations diverses, des penchants plus ou moins impérieux, favorables ou funestes ; le ressort de la volonté, enfin, n'a pas même énergie chez tous. Mais, de ce que la liberté rencontre dans la conscience même des limites et des obstacles, faut-il conclure qu'elle n'existe pas? Non, mais seulement que son exercice est plus difficile pour chacun en des circonstances données, mais surtout pour les uns que pour les autres; son exercice ou plutôt son bon usage. A celui qui est né pervers ou que l'habitude a rendu tel, la pratique du bien sera difficile sans doute, mais non impossible; le mérite, la vertu d'ailleurs, ne sont-ils pas au prix de la lutte et en proportion même des efforts et des sacrifices que coûte l'accomplissement du devoir? Et faudrait-il parler de devoir si, pour s'élever jusqu'à lui, la volonté n'avait à compter sur elle-même, ne devait faire acte d'abnégation et de renoncement, d'autant plus libre alors, qu'elle donne davantage avec un moindre espoir de retour?

PARTIE COMPLÉMENTAIRE

L'AME ET LE CORPS

CHAPITRE XXX

INDIVIDUALITÉ ET PERSONNALITÉ

Jusqu'ici, usant d'une abstraction légitime et nécessaire, nous avons, à l'aide de la réflexion et de l'analyse, étudié une à une nos facultés, leurs opérations, telles que la conscience nous les manifestait. Il nous faut maintenant revenir à nous-mêmes, à l'être concret qui possède ces facultés, et, laissant l'expérience pour le raisonnement, nous demander quelle est sa nature; en d'autres termes, s'il y a en nous une âme distincte du corps. Mais, avant d'aborder cette question, il convient d'examiner ce que c'est que le moi, ce qui de nous fait une personne, un être moral. La personnalité n'étant que le degré le plus élevé de l'individualité, c'est celle-ci que nous devons d'abord étudier.

Définitions. — On appelle *substance* tout être, toute chose ayant une existence propre, existant en soi ; *mode,* tout phénomène ou changement, tout état dont cet être est le sujet ; *propriété* ou *faculté,* tout pouvoir, toute manière d'être permanente qui explique ces modes ; *attribut,* certaines manières d'être antérieures et supérieures aux propriétés et facultés. Les modes, propriétés, attributs, n'existent évidemment pas en soi; ils impliquent un être en soi, auquel ils appartiennent.

1. Conditions les plus abstraites de la personnalité. — L'*individualité* a pour conditions l'*unité,* l'*identité* et l'*activité*. Mais il y a diverses sortes d'unité, comme d'identité et d'activité. Il y a l'unité extérieure et artificielle d'un être composé de parties juxtaposées, mais semblables entre elles et pouvant s'en détacher sans altérer sa nature ni compromettre son existence : telle est l'unité de l'agrégat. Il y a l'unité plus profonde et déjà réelle d'un être composé de parties diverses entre elles, mais étroitement unies et solidaires, conspirant toutes à une fin commune, et qui ne pourraient s'en détacher sans altérer sa

nature et compromettre son existence. Telle est l'unité de l'organisme. Il y a enfin l'unité tout autrement profonde et réelle d'un être absolument sans parties, d'une âme qui est affectée tout entière par chacune de ses modifications : une telle unité porte le nom de simplicité. Il y a de même l'identité tout extérieure d'un être qui n'éprouve pas de changements apparents : telle est celle d'un agrégat. Il y a l'identité supérieure d'un être dont la forme persiste, mais dont la composition élémentaire change : celle de l'organisme ; l'identité enfin, seule profonde, de l'âme, qui reste substantiellement identique à elle-même. Il y a, de même que dans l'unité et l'identité, bien des degrés dans l'activité; depuis celle du simple agrégat, de la matière brute, — activité d'emprunt, qui n'est que le pouvoir de recevoir, de conserver et de transmettre le mouvement, et n'est en réalité que l'inertie, — jusqu'à l'activité d'un être qui dispose librement de lui-même. Entre ces deux types extrêmes de l'activité, l'activité organique tient comme le milieu, puisqu'elle est un principe interne de mouvement ; qu'elle possède la spontanéité, qui fait défaut à la première, sans la liberté de la seconde. De ces distinctions résulte qu'il y a des individualités improprement dites : celle de l'agrégat ou de l'organisme, parce qu'elles ont pour conditions une unité, une identité et une activité incomplètes, et des individualités proprement dites : les âmes, qui seules possèdent une unité, une identité et une activité complètes.

2. Ses conditions morales. — Ainsi l'unité, l'identité et l'activité, sont les conditions premières, les plus abstraites, de la personnalité. Mais l'individu n'est pas encore une personne, un être moral ; pour qu'il le devienne, quelles conditions nouvelles doivent donc s'ajouter à celles-là ? C'est, avant tout, la sensibilité et l'intelligence. Celui-à qui manquerait l'une ou l'autre, à quelque degré d'ailleurs qu'il possédât d'autres facultés, ne serait point un être moral. Le serait-il, par exemple, cet être qui, si intelligent et si libre d'ailleurs qu'on le suppose, serait étranger, faute de sensibilité, à toute affection, comme à tout plaisir et à toute douleur ? Le serait-il aussi, celui qui, si sensible et si libre qu'on le suppose, ne serait pas, faute d'intelligence, en état de se rendre compte de la valeur de ses actes, et par conséquent de les choisir ? Est-ce à dire que la sensibilité et l'intelligence constituent la personnalité ? Il s'en faut bien; elles n'en sont que des conditions nécessaires, mais secondaires ; et, en effet, l'être qui ne serait doué que de l'une et de l'autre ne pourrait ni se distinguer nettement des autres êtres, ni disposer de lui-même ; et, sans cela, il n'y a pas de personnalité, le moi n'existe pas encore. Et, en effet, par nos pensées, expression de la vérité impersonnelle, nous sommes tous semblables, et rien à ce point de vue ne distingue essentiellement un esprit d'un autre. D'un autre côté, cet être exclusivement intelligent, et dont la pensée se con-

forme nécessairement à la vérité, ne dispose pas de lui-même : il est fatalement tel que le fait la vérité se manifestant à lui. Même remarque pour la sensibilité. Par nos sensations et nos sentiments, nous sommes tous semblables ; il n'y a pas là quelque chose qui nous distingue essentiellement les uns des autres. D'autre part, nos sensations, mais surtout nos affections et nos passions, nous enchaînent à un ordre extérieur à nous, nous enlèvent la disposition de nous-mêmes. C'est donc la volonté qui éminemment constitue la personnalité. L'être doué de volonté peut dire : moi, parce qu'il se distingue nettement de tous les autres êtres, qu'il reconnaît extérieurs et étrangers à lui-même, par la résistance qu'ils lui opposent et dont il a conscience dans son effort même pour la surmonter. Dès lors, il peut se recueillir en lui-même et, avec le sentiment des pouvoirs dont il dispose, comme des limites posées à son action, prendre véritablement possession de lui-même. Et en effet, par la volonté, il se possède pleinement : il peut modifier, dans la mesure de l'énergie avec laquelle il s'y applique, sa vie intellectuelle et sensible, son être lui-même. Mais, si la volonté constitue essentiellement la personnalité, pour que l'être doué de volonté soit dans toute la force du mot une personne, un être moral, il ne faut pas séparer la volonté de la liberté ni de la raison. Une volonté libre a seule le pouvoir de choisir réellement; une volonté raisonnable, et par là même capable de discerner le vrai du faux et surtout le bien du mal, seule imprime à ses actes un caractère moral. Ajoutons à la liberté sa conséquence nécessaire : la responsabilité. Celui qui n'a pas encore ou qui a perdu la responsabilité avec la liberté, l'enfant, l'aliéné, n'est point à vrai dire une personne, un agent moral. Il convient donc de maintenir parmi les conditions de la personnalité la responsabilité, qui, nous suivant jusqu'au terme de la vie et subsistant tout entière alors même que nous ne sommes plus, est encore notre titre le plus sûr à une existence ultérieure.

CHAPITRE XXXI

SPIRITUALITÉ DE L'AME

I. — Réflexions préliminaires : la preuve morale

La question de la spiritualité de l'âme est la question capitale de la psychologie. Question grave entre toutes, car c'est le secret de notre nature qu'il s'agit de pénétrer ; question redoutable, car, à quelque parti que l'on s'arrête, — et deux seulement sont possibles : il faut croire ou nier, — à mesure qu'on essaye d'approfondir l'une ou l'autre solution, les difficultés se multiplient, le mystère s'impose plus douloureux et plus accablant. Et cependant, résolue négativement, c'est avec la foi à l'immortalité, le plus ferme appui de notre vie morale qui nous est ravi, et c'est l'impossibilité avérée de l'existence de Dieu.

La question de l'existence de l'âme dans la philosophie ancienne. — C'est au sentiment de cette solidarité, entrevue dès l'abord, sinon démonstrativement établie, bien mieux sans doute qu'à des raisons abstraites, malaisées toujours à saisir et plus encore à apprécier, que l'existence de l'âme doit de compter parmi les croyances les plus générales et les plus vivaces de l'humanité. Mais, quelle qu'en soit la cause, le fait est irrécusable : les générations humaines se sont succédé, pénétrées d'une même foi à l'existence de l'âme, soutenues par une indéfectible espérance en son immortalité. Certes, il appartient à la raison de réviser, et elle a plus d'une fois cassé les arrêts du sens commun ; mais il arrive aussi qu'elle les confirme et les justifie, et, sur le point qui nous occupe, l'accord de la réflexion avec le sentiment s'est établi dès l'abord, et il s'est maintenu sincère, absolu. Si, dans la philosophie moderne, l'existence de l'âme a été mise et reste en question, dans l'antiquité, du moins, l'adhésion presque unanime des philosophes n'a jamais fait défaut à la foi commune.

Le corps, à leurs yeux, loin d'expliquer la pensée, n'expliquait même pas la vie ; et, pour rendre compte de l'une et de l'autre, ils en appelaient, soit à un principe unique, comme Aristote et les stoïciens, soit à deux principes distincts, unis au corps, mais supérieurs à lui. Leur tendance même était de multiplier outre mesure ces principes d'explication, et d'admettre autant d'âmes qu'ils reconnaissaient de formes

ou de fonctions essentielles dans la vie organique et morale : et, par exemple, une âme *végétative* ou *nutritive,* une seconde âme *sensitive,* une troisième *intellectuelle.* Platon distinguait même deux âmes sensitives : l'une *concupiscible,* l'autre *irascible,* qu'il localisait, la première, dans les entrailles ; la seconde, dans le cœur, mortelles l'une et l'autre ; l'âme *rationnelle,* qu'il faisait résider dans la tête, devant seule survivre au corps. Unique ou multiple, l'âme, il est vrai, n'était aux yeux de la plupart rien moins qu'immatérielle : les épicuriens la composaient d'atomes, les stoïciens en faisaient une émanation de leur principe actif, du feu vital. Cependant l'idée de l'immatérialité absolue de l'âme appartient déjà à la philosophie ancienne : ainsi l'âme rationnelle de Platon participe de l'essence divine, est pensée pure.

Dans la philosophie moderne, la question est nettement et définitivement posée entre l'immatérialité absolue, ou spiritualité de l'âme, et sa non-existence. La question du principe de la vie est de même nettement distinguée de celle du principe de la pensée ; nous la retrouverons bientôt. Il s'agit actuellement de savoir si l'être qui sent, pense et veut ; qui, avec la conscience, a la possession de lui-même, existe en soi, est une substance au même titre que le corps, ou si le sentiment, la pensée et la volonté, ne sont que des fonctions supérieures de l'organisme, et si alors, les phénomènes par lesquels ils se manifestent étant seuls réels, le moi, l'être moral que nous sommes, n'est plus qu'un être abstrait et sans réalité.

Choix nécessaire parmi les preuves données de la spiritualité de l'âme. — Pour établir la spiritualité de l'âme, on s'appuie d'ordinaire sur des considérations de nature très-diverse et de valeur très-inégale. Certes, l'heure serait mal choisie pour désavouer des arguments consacrés par le temps ; ce n'est pas lorsque le scepticisme renouvelle et multiplie ses moyens d'attaque contre les hautes vérités qu'elle a mission de faire prévaloir, que la philosophie peut être fondée à se démunir de moyens de défense dont l'efficacité ne ferait pas doute à ses yeux. Il n'en est pas moins vrai que la dignité, que l'intérêt même de la cause qu'elle entend servir, lui commandent d'abandonner, de sacrifier des arguments en la validité desquels elle n'aurait pas une foi entière. Or c'est surtout lorsqu'il s'agit d'asseoir dans la croyance, d'assurer à une conviction réfléchie, une vérité de l'importance de celle qui nous occupe, et du même coup d'enlever au scepticisme l'une de ses positions les plus fortes, celle-là même dont on a pu dire que rien n'est fait contre lui tant qu'elle reste à emporter, que des présomptions ne sont pas des preuves. C'est du poids des raisons, non de leur nombre, qu'il convient de se préoccuper. Nous écarterons donc les arguments trop aisément contestables, pour ne nous attacher qu'aux preuves décisives.

Deux preuves décisives. — Celles-ci se réduisent à deux : l'une purement morale, l'autre tout abstraite et métaphysique ; l'une qui, se plaçant dès l'abord sur le terrain de la croyance, mais de la croyance la plus légitime et la plus haute, recueillant et concentrant dans une affirmation suprême les aspirations invincibles de la conscience et du cœur, conclut de la nécessité morale de l'âme à son existence ; l'autre qui, en appelant à la raison et à la logique seules, et soumettant la question à un examen purement spéculatif, conclut de l'incompatibilité de la vie morale avec l'existence matérielle, et de l'impossibilité de résoudre celle-là dans celle-ci, à l'immatériabilité absolue de l'âme. Ce sont ces preuves que nous allons exposer.

La preuve morale. — Il est une vérité qui peut-être ne comporte pas de démonstration régulière, mais dont quiconque veut être sincère avec soi-même a le sentiment profond; vérité à laquelle la parole peut mentir, mais non le cœur ni la raison : c'est la distinction fondamentale du bien et du mal, expression et condition tout ensemble d'une loi souveraine que l'homme ne fait pas, que la conscience formule, mais qui, avant même qu'aucun homme n'existât, s'imposait par la force des choses, et s'impose par conséquent à lui, comme une nécessité sainte et bienfaisante; c'est l'inviolabilité de cette loi, sa responsabilité vis-à-vis d'elle. De là, au nom de cette justice qui en est le premier commandement, au nom de cet ordre et de ce bien, règle et fin absolues de toute activité intelligente, idéal sacré à la réalisation duquel nulle créature raisonnable ne saurait refuser son libre acquiescement et son concours volontaire, la nécessité de peines et de récompenses proportionnées à nos mérites, et, comme conditions de cette grâce dernière ou de cette expiation suprême, au défaut desquelles l'équilibre du monde moral serait rompu, la réalité surnaturelle d'un royaume de la grâce, d'un règne de Dieu, de Dieu seul juge et rémunérateur infaillible ; d'une vie future, d'une âme immatérielle par conséquent, qui, retenant en elle tout l'être de la personne humaine et gardant l'empreinte indélébile de notre vie terrestre, poursuive par delà le tombeau le cours, en apparence interrompu, d'une existence qui ne s'explique et ne se justifie qu'à la condition de s'achever dans le bonheur en Dieu ou dans le malheur en dehors de lui.

Mystère, croyance, illusion ! dites-vous. Mystère, il est vrai; celui-là du moins, ma raison l'avoue, s'y repose, et mon cœur le bénit. Car que tout procède de la matière, et qu'elle explique tout, la vie, la pensée, la liberté ; qu'être pensant et libre, je doive et que je donne à l'ordre, au bien, à une règle idéale que vous-mêmes déclarez inviolable et sainte, et mon bonheur et ma vie, et qu'au lendemain de ces efforts et de ces sacrifices, pour prix de mes labeurs et de mes vertus, j'appartienne au néant: ah! c'est ce que je ne puis concevoir! Votre

dogme révolte ma raison, et il me fait horreur. A ses tristes affirmations, à ses négations mortelles, je préfère le mystère vivifiant de ma foi ! Je crois, il est vrai, et ne sais pas ; mais, vous-même, ne croyez-vous pas ? Vous vivez, vous aimez, vous avez vos convictions et les servez; votre drapeau, et vous trouvez beau de mourir pour lui : où sont vos principes et vos démonstrations ? Vous croyez donc, vous aussi : eh bien ! respectez en moi le droit que vous vous honorez d'exercer vous-même ! Qu'on vînt à traiter d'illusions et de mensonges ces croyances qui vous sont plus nécessaires que le bonheur, plus chères que la vie ; vous vous indigneriez, car vous les jugez légitimes, nobles et saintes. Je ne juge pas moins favorablement les miennes ; je ne dis pas comme vous : « Cela est » ; je me dis : « Cela doit être », car cela seul vaut d'être, et vaut que je vive, et vaut que ce monde existe, ce monde sublime et misérable ! A ces harmonies divines de la nature que vous admirez, que vous bénissez comme moi ; hélas ! à ces désordres qui révoltent votre raison, comme ils déconcerteraient ma foi si je n'attendais de l'avenir la réparation que votre dogme vous refuse ; il faut, ne le sentez-vous pas ? la réparation, le couronnement providentiel de cette harmonie dernière, surnaturelle, oh ! oui, et la plus mystérieuse de toutes, mais aussi la plus indispensable, la plus désirable et la plus belle, et qui seule donne à toutes les autres leur sens profond, comme elle en est la plus éclatante justification.

II.— L'argument métaphysique : sa première forme

I. L'argument métaphysique : sa double forme.—Arrivons à l'argument métaphysique. La vie morale est-elle incompatible avec l'existence corporelle, la pensée avec la matière ? Telle est la question à débattre. Dans la négative, l'existence de l'âme est, logiquement, à tout le moins douteuse ; dans l'affirmative, force est, au contraire, de rapporter la pensée, la vie morale, à un principe immatériel, distinct du corps, si étroitement d'ailleurs qu'il lui soit uni. C'est donc à établir cette incompatibilité que doit tendre l'argumentation ; là est le point décisif sur lequel va porter tout l'effort de la preuve. Or elle comporte deux formes très-distinctes, inégalement rigoureuses peut-être. D'ordinaire on oppose l'être moral lui-même, le moi conscient et libre, avec ses attributs constitutifs d'unité, d'identité, etc., au corps multiple, changeant, etc.; et de cette opposition radicale, absolue, on conclut à leur distinction substantielle, partant à l'immatérialité du moi. Mais on peut aussi, laissant l'être moral pour le phénomène moral, pour le fait de conscience, la pensée entendue au sens le plus large, opposer les conditions tout abstraites de sa possibilité aux conditions les plus gé-

nérales de l'existence matérielle, pour conclure de même, de cette opposition nouvelle, à la nécessité d'un sujet immatériel de la pensée. C'est cette double démonstration que nous allons présenter.

Première preuve, tirée de l'opposition des attributs de l'être pensant et du corps. — Des attributs contradictoires ne sauraient convenir à une seule et même substance: tel est l'axiome métaphysique dont se réclame la première preuve. Le principe est incontestable, mais il demande un éclaircissement. Une même substance peut réunir, simultanément ou successivement, des propriétés contraires, en apparence exclusives : la même cire revêtira tour à tour les formes les plus diverses ; le même homme sera, à un moment donné, partagé par des sentiments contraires ; vertueux à certains égards, il sera vicieux à d'autres. Ce qui est de toute impossibilité, c'est que le même être soit tout ensemble inerte et actif, un et multiple, doué et privé de liberté. Or ce sont précisément ces propriétés fondamentales, dont l'une exclut absolument et irrévocablement la propriété contraire, que l'on appelle des attributs. Notons même que des attributs opposés ne sont pas seulement contraires, mais contradictoires, comme l'unité et la multiplicité.

I. Les attributs de l'être pensant. — Définitions. Quels sont donc les attributs de l'être pensant ou du moi ? Ce sont, dit-on, l'unité, la simplicité, l'identité, l'activité et la liberté. Mais d'abord il convient de fixer le signification de ces termes. Unité est opposé à pluralité ou à multiplicité, comme simplicité l'est à composition. L'être simple est sans parties aucunes, quelque petites qu'on les suppose ; il ne renferme ni molécules ni atomes ; il est de soi absolument indivisible, comme il est inétendu.

L'être un, au sens où ce mot doit être ici entendu, est, non celui dont l'unité, toute formelle et extérieure, enveloppe et dissimule une multiplicité réelle d'éléments rapprochés et réunis, de parties distinctes et diverses, telles que les rouages d'une machine ou les appareils constitutifs d'un organisme unique ; mais celui qui, substantiellement un, n'a d'autre multiplicité que celle des propriétés ou des facultés diverses dont il est doué. Par identité, de même, il faut entendre une identité substantielle, non de forme ou de constitution seulement. Tel est le sens convenu de ces mots unité, simplicité, identité, sens qu'il était indispensable de fixer préalablement à toute exposition.

1° Unité. — L'unité du moi s'établit sans difficulté : ne voir en lui qu'un système, qu'un concert de puissances ou de forces conspirant à une fin commune, mais originairement indépendantes et seules existant individuellement et substantiellement, le moi n'étant, dès lors, que la synthèse de ces forces, mais n'ayant par lui-même aucune réalité propre, répugne invinciblement à la conscience. La pluralité de

nos facultés n'exclut pas l'unité fondamentale de notre être. Elles ne lui sont point antérieures ; elles le supposent bien plutôt : elles le constituent, il est vrai, mais elles ne seraient rien sans lui. Forces, il leur faut un foyer où leur activité se recueille et se concentre, une scène sur laquelle elles se déploient ; propriétés, il leur faut un sujet d'inhérence. La puissance n'engendre pas l'être ; elle le prolonge et le développe, et, par conséquent, elle le présuppose et s'y appuie. Elle ne le tire pas d'elle-même ; elle le projette pour ainsi dire hors de lui-même. Pour devenir, il faut déjà exister.

2° SIMPLICITÉ. — La simplicité du moi est l'objet d'une démonstration indirecte : on suppose le principe pensant composé de parties ; on admet, par hypothèse, que c'est le corps, ou l'un de ses organes, qui sent, pense et veut, et l'on établit l'impossibilité, dans cette hypothèse, de concevoir, d'expliquer le sentiment, la pensée, la volonté. Pour les expliquer, en effet, il faut admettre, ou que chacune des molécules qui constituent l'organe contribue, pour sa part, à la production du fait de sentir, de penser ; ou que chacune d'elles le produit intégralement ; ou, enfin, qu'une seule y intervient, à l'exclusion de toutes les autres. Il est manifeste que ces trois alternatives sont seules possibles ; or elles sont également inacceptables.

A SUPPOSER LE PRINCIPE PENSANT COMPOSÉ DE PARTIES, TROIS ALTERNATIVES : *a*) CHAQUE PARTIE CONCOURT POUR UNE FRACTION AU FAIT DE CONSCIENCE.—Dans la première, l'indivisibilité du fait de conscience est incompatible, dit-on, avec le fractionnement du principe pensant : à supposer celui-ci composé de dix, de cent parties, par exemple, et chacune d'elles siége ou sujet d'un dixième, d'un centième de sensation, d'idée, l'unité absolue de l'idée, de la sensation, n'a plus de raison d'être ; l'idée, la sensation elle-même s'évanouit ; car chaque partie sentant, pensant pour son compte, mais ignorant, par hypothèse, ce qui se passe dans les autres, une conscience totale du fait devient impossible.

b) OU CHACUNE LE PRODUIT INTÉGRALEMENT.—Dans la seconde alternative, au contraire, chacune des parties qui composent l'organe doué de la faculté de penser, de sentir, étant le siége ou le sujet de l'idée, de la sensation, une pluralité d'idées, de sensations, est la conséquence de cette multiplicité de foyers sensitifs et intellectuels ; car chaque sensation, chaque idée, se propage et se répercute pour ainsi dire de l'un à l'autre et, par conséquent, se trouve ressentie, conçue autant de fois qu'il existe de tels foyers aptes à la produire.

c) OU UNE SEULE LE PRODUIT. — Dans la troisième, enfin, une seule molécule sentant, pensant, à l'exclusion des autres, on demande d'abord d'où lui vient ce privilége, et ensuite si elle-même est simple ou composée. Dans le premier cas, la simplicité, c'est-à-dire l'immaté-

rialité du principe pensant, est avouée; dans le second, on se trouve ramené à l'une ou à l'autre des deux alternatives précédentes. D'où il suit que l'être pensant ne peut sans contradiction être supposé composé de parties.

3° IDENTITÉ, ACTIVITÉ ET LIBERTÉ. — Restent à établir l'identité, l'activité et la liberté du principe pensant. Son activité et sa liberté nous sont garanties par la conscience. Quant à son identité, la conscience et la mémoire en font foi également; identité absolue, non formelle ou extérieure, mais essentielle et vraiment substantielle. Quels que soient les changements que le temps amène en moi; que mes facultés grandissent ou déclinent; que, en conséquence, mes idées, mes sentiments, mes affections, se multiplient, se renouvellent, ou s'obscurcissent et s'éteignent dans une sorte de stupeur et d'inertie, mort anticipée de mon cœur et de mon intelligence, ces facultés sont toujours miennes, c'est toujours en moi que ces changements s'opèrent, et c'est toujours moi qui assiste, joyeux de vivre, attristé de me sentir finir, à ces métamorphoses de mon être.

Le but de la première partie de l'argumentation est donc atteint: il est acquis que le principe pensant est un, simple, identique, actif et libre. Il s'agit maintenant de prouver que le corps, sur tous ces points. est en opposition absolue avec lui.

II. **Les attributs du corps.** 1° UNITÉ DE STRUCTURE. — L'unité du corps, incontestable en un sens, n'est rien moins que substantielle: unité de structure ou d'ensemble, de forme par conséquent; la multiplicité et la diversité réelles de ses parties, de ses organes, sont la condition même de son existence, la loi de sa nature.

2° COMPOSITION. — Qu'il soit composé de molécules, d'atomes, de cellules, pour parler le langage de la science, il est étendu, divisible, presque indéfiniment divisible, tant sont nombreux, ou plutôt tellement échappent à toute détermination numérique, ces éléments derniers dont l'expérience ou l'hypothèse le composent. Donc il n'y a point à parler de simplicité quant à lui.

3° IDENTITÉ FORMELLE. — La question de son identité est moins facile à traiter. La matière dont il est composé se renouvelle incessamment, dit-on en s'autorisant des constatations ou des théories de la science contemporaine. Telle l'eau qui occupe le lit d'un fleuve, et qui, entraînée par sa pente, toujours fuit, toujours change. Donc l'identité du corps, non plus que son unité, n'est substantielle; elle se réduit à une identité de structure, de disposition moléculaire, de groupement de cellules ou d'atomes. Le cadre, le moule seul subsiste; de la matière sur laquelle il dépose son empreinte, il n'y a point à tenir compte: matière banale, matériaux de rechange, qui servent à tout et n'appartiennent à rien; le corps n'est pas là, le corps individuel et

vivant ; il est avec ce qui persiste de lui, avec la forme qui préordonne et qui régit son développement, qui originairement le fait être et ensuite le fait rester ce qu'il est : donc son identité n'est que formelle. Nous exposons ; nous nous expliquerons plus tard sur les difficultés.

4° Activité vitale. — L'activité du corps vivant n'est pas contestable. Tout ce que l'on peut dire, c'est que cette activité tout organique est d'ordre inférieur à l'activité intellectuelle et morale, qui est propre au principe pensant. Par contre, toute liberté répugne manifestement au corps.

Conclusion. — Ainsi, sur tous les points, opposition absolue, essentielle, du principe pensant et du corps ; de là leur distinction substantielle, l'existence donc et l'immatérialité de l'âme.

Gravité des objections. — Telle est cette argumentation, très-ancienne dans ses traits principaux, constamment reproduite par les défenseurs de la spiritualité de l'âme et par eux donnée toujours comme décisive. Cependant, à en croire nos adversaires, elle ne serait qu'artificielle et spécieuse. Entre le principe pensant et le corps, elle ne tiendrait pas la balance égale : elle accorderait à l'un plus, à l'autre moins qu'il ne leur revient. D'une part, ni la simplicité ni l'identité substantielle du premier ne seraient démonstrativement établies ; de l'autre, les arguments dirigés contre l'unité et l'identité du second ne porteraient pas. Accusations graves, en effet, si elles étaient fondées, et que nous n'avons pas le droit d'écarter sans discussion.

Or nous ne ferons pas difficulté d'avouer que, si l'unité et l'identité du corps ne sont point substantielles, elles n'en sont pas moins très-réelles et très-profondes. Il importe assez peu, nous en conviendrons, que la substance du corps se renouvelle ou non, du moment que, quels que soient les éléments qui entrent dans sa composition, il ne cesse pas d'être lui-même. Elle est réelle et profonde, en effet, cette identité de l'organisme qui, à travers toutes les phases de son développement, depuis sa formation première jusqu'à sa destruction finale, et en dépit des changements et des altérations que le temps amène en lui, le maintient définitivement tel que sa constitution originelle le prédéterminait à être ; qui, pendant tout le cours de son existence, le rend si manifestement solidaire de lui-même et fait à ce point dépendre chacun de ses états successifs de ceux qui l'ont précédé. Non moins réelle, non moins profonde est cette unité qui, en dépit de la complexité et de la diversité infinies des éléments, des ressorts de la machine et des opérations auxquelles ils se prêtent, y maintient dans un constant équilibre tant de forces antagonistes, y garantit la correspondance des mouvements et l'harmonie des fonctions, qui fait que toutes les parties et toutes les actions s'y prêtent un mutuel concours, coopèrent à une œuvre commune, conspirent toutes à une seule et même fin.

Telles sont, il est vrai, l'unité et l'identité de l'être vivant. Le cèdent-elles à celles de l'être pensant? On le nie. On maintient que celles-ci sont purement morales, mais nullement substantielles. Au fond, elles se réduiraient à une harmonie, à une solidarité des fonctions et des états simultanés ou successifs de l'être pensant, à laquelle la conscience et la mémoire suffiraient, sans qu'il y eût lieu de superposer ceux-ci à une substance, à un principe subsistant en soi et réel, indépendant d'eux, sujet commun et cause unique imaginaire de cette simultanéité et de cette continuité d'états et d'actions qui sont, affirme-t-on, tout ce qu'il y a de réel en nous, qui sont nous-mêmes dans la plénitude de notre être et la totalité de notre vie.

La simplicité de l'être pensant est niée avec non moins d'énergie. Qu'au regard de la conscience, la simplicité apparente du fait de conscience suppose et prouve celle de l'être conscient lui-même, il se peut, dit-on; mais ni le témoignage de la conscience ne tranche la question, ni l'argumentation tout abstraite dont on l'appuie n'est concluante. Ici encore l'harmonie des fonctions, la solidarité de notre vie morale, nous feraient illusion, en nous induisant à attribuer à un principe, à une cause en soi, une simplicité qui n'aurait de réalité que dans les faits donnés à la conscience. De l'indivisibilité, réelle en apparence, des effets, nous n'avons pas le droit, affirme-t-on, de conclure à celle de la cause: que celle-là nous paraisse supposer celle-ci, il se peut; que nous soyons incapables d'expliquer la simplicité des effets, étant donnée la composition de la cause, rien de plus vrai. Mais qu'en conclure sinon que le secret des opérations à l'aide desquelles la pensée se constitue nous échappe, non moins que celui de la vie? Est-il logique dès lors de juger, d'après le peu que nous savons, de ce qui absolument est possible, et de mesurer l'art et les ressources de la nature à notre faiblesse et à notre ignorance?

Nous nous bornons, pour le moment, à exposer ces objections. Qu'elles soient ou non fondées, elles révèlent assurément, dans l'argumentation à laquelle elles s'attaquent, plus d'un point difficile, obscur, nous ne voulons pas dire plus d'un côté faible; il n'en est pas moins vrai qu'il importe à l'autorité de celle-ci que ces difficultés soient éclaircies, et que les preuves de la validité desquelles dépend son efficacité défient jusqu'au soupçon de subtilité. C'est à quoi nous nous essayerons dans la discussion qui va suivre.

III. – L'argument métaphysique : sa seconde forme.

Abordons maintenant la seconde forme de l'argument métaphysique. Il s'agit d'établir l'incompatibilité, non plus de l'être pensant lui-même,

mais simplement du fait de conscience, de la pensée entendue au sens le plus large, avec les conditions les plus générales de l'existence matérielle. Celle-ci, nous la considérerons successivement sous ses trois formes fondamentales, c'est-à-dire du triple point de vue de l'atome, du mécanisme atomistique, du dynamisme vital, et nous rechercherons, pour chacune d'elles, jusqu'à quel point elle se prête à la production, disons mieux, suffit à la création de la pensée.

I. La pensée et l'atome. — L'atome, qu'il soit réel ou non, est un minimum d'étendue et d'essence matérielle, supposé pour rendre compte des étendues et des modes d'existence perceptibles aux sens.

En le concevant, l'une presque au début de la spéculation grecque, avide de pénétrer le fond des choses avant même d'en connaître le dehors, l'autre presqu'au terme de l'exploration la plus positive qui fût jamais des formes, sinon du fond de la nature, la philosophie ancienne et la science moderne se sont rencontrées dans une commune ambition, ont cédé à une même tendance : expliquer la diversité infinie des choses à l'aide d'un principe unique, le plus général et le plus simple possible, — arrivant alors à constituer tous les corps, tous les modes et tous les degrés de l'existence matérielle, par des combinaisons d'atomes, comme tous les nombres sont composés avec l'unité ; et, de même que les propriétés des nombres résultent du rapport que l'unité soutient en chacun d'eux avec elle-même, toutes les propriétés des corps résultant aussi des relations numériques, géométriques ou mécaniques, des atomes entre eux. Laissons l'atome épicurien, pure abstraction, sans réalité possible, simple point mobile, dont les combinaisons toutes fortuites et le mouvement même restent inexpliqués et sont inexplicables. Considérons l'atome cosmique ou chimique de la science : n'oublions pas qu'il est un minimum d'étendue et d'essence matérielle, et que cependant, dans l'ordre de la matière, tout procède de lui et finalement aboutit à lui. De là, avant tout, pour rendre compte de ses combinaisons les plus simples comme les plus compliquées, la nécessité de le considérer comme un foyer de force, comme un centre d'actions réciproques, dont les mouvements perceptibles aux sens ne sont qu'un résultat ou que la manifestation sensible ; de là ces propriétés originelles d'attraction et de répulsion que la plupart s'accordent et se bornent à lui reconnaître. Mais nul ne songe à lui attribuer une puissance de penser, sauf certains spiritualistes, qui alors, comme Leibnitz, le dépouillent de toute propriété matérielle et le constituent à l'état de monade simple; ni même à le douer de propriétés vitales, incompatibles avec son affectation première à l'explication exclusive des formes les plus générales de l'existence matérielle. Donc la pensée est irréductible à l'atome.

II. La pensée et le mécanisme atomistique. — Soit, dit-on;

mais le pouvoir que l'atome ne possède pas de lui-même, rien ne s'oppose à ce que la nature l'ait conféré à certaines combinaisons d'atomes. Connaissons-nous donc toutes celles qui sont possibles, et pouvons-nous *a priori* déterminer toutes les propriétés dont elles sont susceptibles? Soupçonnerions-nous, par exemple, si l'expérience n'en faisait foi, les propriétés morphologiques que révèle le phénomène de la cristallisation? Et cependant il n'est pas douteux qu'elles correspondent, dans les atomes, non à des différences spécifiques, mais à des relations quantitatives ou géométriques. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la pensée? — Parce que, répondrons-nous, d'une part, les phénomènes physiques et chimiques (et les propriétés morphologiques relèvent des lois physico chimiques) se résolvent en des déplacements ou en des groupements d'atomes, en des combinaisons stables ou instables, régulières ou irrégulières, d'éléments matériels; — l'apparence sensible peut nous faire illusion; au fond et dans la réalité, sinon pour nous et par rapport à nos organes, toute forme d'existence matérielle est constituée par des relations géométriques ou quantitatives d'atomes; — parce que, d'autre part, l'activité des forces physico-chimiques qui déterminent ces changements et ces états atomiques ou moléculaires, et ne sont elles-mêmes que des effets diversement complexes de ces forces élémentaires d'attraction et de répulsion, les seules que l'on avoue dans les atomes, ne comporte que des mouvements atomiques ou moléculaires.

Encore une fois, objectivement et du point de vue de l'atome, il n'y a de réel que des combinaisons et des mouvements atomiques : dès lors, nous le demandons, étant donné ce fond des choses, quelle place laisse-t-il à la pensée? Quelle possibilité reste à celle-ci d'apparaître? Où sont et le milieu qui la comporte, et la force qui l'engendre, et le foyer où elle se recueille et se concentre? Sur ce terrain artificiel de votre hypothèse, vous ne pouvez même susciter la vie, et vous évoqueriez la pensée! La vie vous échappe, en effet, car ce n'est pas l'expérience, de laquelle vous vous réclamez cependant, qui fait foi de la possibilité d'une création de composés ou même d'éléments organiques doués de propriétés vitales, par la seule action des forces physico-chimiques : et le raisonnement se refuse à conclure de l'inertie atomique à la spontanéité vitale, du mécanisme inflexible qui préside à la composition et à la décomposition des substances inorganiques, et de cette rigidité des formes, et de cette uniformité de structure qu'affectent vos productions cristallines, à l'élaboration, mystérieuse il est vrai, qui s'opère dans les profondeurs de l'organisme vivant, et grâce à laquelle celui-ci se développe, se constitue pièce à pièce, ébauche au dedans de lui, et à l'heure voulue projettera en dehors de lui, des organismes rudimentaires, animés du même principe interne de vie, aptes à remplir les mêmes fonctions et destinés à reproduire les mêmes phases.

III. La pensée et le dynamisme vital.—Battu sur le double terrain de l'atome et du mécanisme atomistique, on se retranche dans le dynamisme vital : position bien autrement forte, il est vrai; assez forte, pourquoi ne l'avouerions-nous pas? pour tenir aujourd'hui encore le spiritualisme en échec. L'insuccès inévitable du matérialisme sur le terrain conjectural et tout abstrait que nous avons dû lui enlever d'abord, puisque nous l'y trouvions établi, ne préjuge donc nullement l'issue de cette nouvelle rencontre. Il ne s'agit plus pour lui de surprendre, dans le jeu purement mathématique des atomes, le secret de la vie et, du même coup, celui de la pensée. Etant donnés et le fait plus ou moins mystérieux, de la vie, et l'organisme qu'elle anime, et la réalité de forces hyperatomiques engagées dans les phénomènes vitaux, sa tâche se réduit à établir la possibilité de l'apparition de la pensée en des milieux organiques, par le seul effet des forces vitales; la nôtre doit être de mettre hors de doute l'incompatibilité de la pensée avec les conditions qu'il lui assigne, la nécessité partant, pour en rendre compte, de faire appel à ces forces hyperorganiques, auxquelles il dénie toute réalité.

La thèse vitaliste : la pensée ne serait que l'acte suprême de la vie. — La pensée, dit-on, n'est que l'une des formes, l'un des aspects de la vie ; elle en est la manifestation la plus élevée, mais n'a d'être ni d'activité que par elle; c'est de la vie qu'elle procède, en elle qu'elle se constitue, et c'est originairement pour elle qu'elle se réalise. Si l'animal pense, c'est que, pour vivre, il lui est indispensable de penser. Il commence à penser, lorsque la nature l'appelle à concourir directement aux soins que son existence réclame ; il cesse de penser lorsqu'elle se charge elle-même de subvenir à ses besoins. En un mot, à quelque point de vue que l'on considère la pensée, elle apparaît toujours comme l'acte suprême de la vie ; de la vie, dit-on, non d'une force hyperorganique que la nature ne connaît pas. C'est la force vitale qui l'engendre ; l'organisme est le milieu où elle s'élabore, et l'être constitué par l'organisme est le foyer où, de tous les points où elle prend spontanément naissance, mais diffuse et dispersée, elle converge et se concentre pour se réfléchir à la conscience; d'autant plus lumineuse alors et profondément une, qu'elle s'y concentre avec plus d'énergie.

Lien étroit de la pensée a la vie. — Nous accordons le milieu organique (et comment le refuser, sans tenir pour non avenue l'expérience la plus générale et la plus concluante qu'il nous soit donné d'avoir de la pensée et de la vie en nous-mêmes et autour de nous?) ; mais nous maintenons la nécessité d'une force et d'un foyer hyperorganiques. Insensible, il est vrai, est la transition de la vie à la pensée. L'innervation, condition première de la vie animale, entretient dans le

corps tout entier la sensibilité avec la motilité ; les impressions reçues par les organes des sens (et à quel degré de l'échelle animale ne se rencontrent, à tout le moins, quelques rudiments de ceux-ci !) affectent l'intelligence en même temps que la sensibilité ; et quel animal n'appète, ne jouit, ne souffre, ne craint, ne s'irrite ? Et combien se souviennent, imaginent, comprennent, jugent, utilisent l'expérience acquise, vivent de la vie des sens et de cette vie affective, laquelle ne va pas non plus sans quelque lueur d'intelligence ?

Discussion : la pensée irréductible à la vie. — Ainsi la pensée et la vie se soutiennent l'une l'autre, se tiennent et s'entremêlent par des ramifications infinies, et finalement ne sont possibles, il semble, sous leurs formes normales, que l'une par l'autre. Sommes-nous donc fondés à conclure que la pensée procède de la vie ? Non, pas plus que nous n'étions en droit tout à l'heure de conclure, pour l'organisme, de la nécessité manifeste où il est de se constituer dans un milieu et avec des élément empruntés à la matière inorganique, qu'il dérive orginairement de celle-ci. La vie seule donne naissance à la vie ; la pensée, de même, ni ne jaillit par miracle d'une simple combinaison d'atomes, nous l'avons établi ; ni (et une telle origine ne serait ni moins mystérieuse, ni moins inconcevable) ne s'essaye à sourdre et ne commence à poindre dans les profondeurs de l'organisme par le seul effet des forces vitales.

1° La force dont procède la pensée appartient a l'être pensant. — Nous partons de ce point que la pensée est tout à la fois l'acte d'une orce et le mode d'un être. Or il répugne que cet être et cette force soient originairement distincts. En posant, en effet, la dualité de l'être et de la force, on fait de l'être le simple réceptacle d'une pensée qui, ayant sa cause en dehors de lui, lui est étrangère encore plus qu'elle n'est sienne ; d'une pensée qui n'a de réalité qu'en lui, et dont lui-même, qu'on en convienne ou non, emprunte toute sa réalité. Cet être que l'on déclare exister en lui-même, avant même qu'il n'ait reçu la pensée qu'une force étrangère peut seule lui transmettre, est une fiction : je n'existe qu'à la condition d'être tel ou tel, d'agir, de pâtir de telle ou telle manière; ou, si mon activité sommeille, si tout état, comme tout acte mental, me fait momentanément ou provisoirement défaut, j'existe, non pour moi-même, j'existe cependant parce qu'une puissance de penser subsiste virtuellement en moi, laquelle, à un moment ou à un autre, passera du repos à l'acte. Mais l'être, tel qu'on le conçoit, existant déjà et cependant sans aptitude, même latente, à penser par lui-même, attendant qu'un force étrangère à lui-même lui communique la pensée, n'a plus rien de l'être, il n'existe pas. Ou donc il faut nier la réalité de l'être pensant, le réduire à n'être que la synthèse artificielle des phénomènes mentaux directement issus de

forces organiques, sans individualité propre, sans unité ni identité vraies; — ou il faut avouer qu'il est lui-même être et force tout ensemble ; que la force qui produit la pensée réside en lui, et que cette pensée n'est sienne que parce que c'est en lui-même et par sa propre énergie qu'elle s'éveille.

2° Réalité substantielle de l'être pensant. — Que l'être pensant n'ait point de réalité propre, c'est, il est vrai, ce qu'on ne fait pas difficulté d'admettre ; mais la preuve, la fait-on ? Oui, si cela seul est réel, à titre de substance, qui tombe sous les sens, moi-même, je ne suis qu'une abstraction. Libre à vous, dès lors, de ne voir en moi qu'un enchaînement de phénomènes, que le lien, que le lieu idéal des événements moraux qui se succèdent en moi, et qui seuls, à vos yeux, sont réels, à titre de faits ou de modes, bien entendu, non substantiellement. Pour moi, au contraire, ces faits sont miens, ces modes sont mes propres manières d'être ; c'est moi qui jouis et souffre, moi qui pense, moi qui veux, moi qui agis et qui pâtis ; moi donc le sujet unique de toutes ces affections, le commun principe de tous ces actes; moi le théâtre et l'acteur du drame qui se déroule au dedans de moi, drame qui n'a de réalité que pour moi et qu'en moi. Il y a plus: je veux, c'est-à-dire qu'une source d'initiative personnelle, qu'une indéfectible énergie, énergie causatrice et libre, réside en moi, ou plutôt est moi-même. Et, lorsque toutes les conditions de l'existence substantielle se trouvent ainsi réunies en moi, l'unité, l'identité, l'activité, les plus profondes, les plus essentielles, les plus effectives que je connaisse ; lorsque je me sens si bien exister en moi-même et vivre pour moi-même, il vous plaît de ne voir de substantiel en moi que mon corps. Ah ! retirez-le de moi, vous dirais-je, s'il était possible, ne me laissez que le pouvoir de sentir, de penser, de vouloir; et, dans ce néant de substance, pour parler votre langage, je me sentirai et me reconnaîtrai tout entier ; je me retrouverai dans la plénitude de mon être, tout aussi riche de mon propre fonds, tout aussi fort de mon énergie intime, tout aussi réel et substantiellement existant, je l'affirme, que je le suis maintenant avec le concours et par la grâce du corps.

3° La force dont la pensée est l'acte, l'être dont elle est le mode, ne sont autres que l'esprit lui-même. — Donc la substantialité du moi pensant ne fait pas doute. Mais alors, nous l'avons établi, la force qui produit la pensée, et l'être dans lequel elle se réalise, ne sont pas distincts : si le moi pense, c'est qu'une puissance originelle de penser est en lui. Il s'agit donc d'établir l'immatérialité nécessaire de l'être qui est tout à la fois et le sujet et la cause de la pensée. Reprenons notre démonstration. La pensée n'est pas seulement l'acte d'une force, elle est le mode d'un être; non d'un être abstrait et en puissance, mais d'un être réel et en acte. Cet être ne serait-il que le corps vivant, sujet

tout ensemble et principe alors de la pensée? Disons-le hautement, si la pensée était un mode du corps, elle ne serait pas : car elle ne serait ni pour lui, ni en elle-même. Elle ne serait point en elle-même : qu'est-ce qu'une sensation qui n'est éprouvée par personne; qu'une pensée qui n'est celle d'aucun esprit; qu'un souvenir qui s'éveille sans se rattacher à d'autres, qui n'est point avec eux l'objet d'une commune mémoire? Sans réalité donc en elle-même, la pensée n'en aurait pas davantage pour le corps. Pour qu'elle fût pour lui, il faudrait qu'elle fût sienne; qu'il fût, par conséquent, déjà lui-même comme un centre pensant, capable de relier l'une à l'autre les diverses pensées qui s'éveilleraient en lui et de les rapporter toutes à lui-même; il faudrait qu'il les connût et les jugeât siennes. Est-ce bien dans le corps qu'une telle concentration peut s'opérer, qu'une telle unité mentale est possible? Que la pensée, issue de l'organisme, jaillisse, portée déjà à un degré élevé de concentration, d'un foyer unique, ou qu'elle se partage entre plusieurs foyers, il faut, pour qu'elle s'offre à ma conscience, une et mienne, que le foyer où elle se recueille et se réfléchit soit éminemment inétendu et indivisible; ou plutôt ce foyer ne saurait être que moi-même.

Ma pensée donc est un mode, non de mon corps, pour lequel elle n'existe pas, mais de moi-même, en qui elle se réalise et pour qui seul elle est réelle; de moi substantiellement existant et vivant au même titre que mon corps; de moi, dont toute l'essence est de penser; pour qui ne plus penser, virtuellement et en puissance, sinon formellement et en acte, ce serait ne plus être. Et, par conséquent, la cause obscure, mais profonde et vraie, de ma pensée, ce n'est pas dans mon corps que je dois la chercher : elle est, je le sais, inséparable de moi-même : si je pense, c'est que je possède une puissance originelle de penser (et la pensée me constitue tout entier). Je suis donc substance et force tout ensemble, une substance et une force hyperorganiques. En tant que substance, ma pensée est un mode de moi-même; en tant que force, elle est un acte de moi-même encore.

Quant à mon corps, soutien mystérieux de mon existence spirituelle, c'est bien lui, je le vois sans le pouvoir comprendre, qui éveille et suscite, facilite, et trop souvent, hélas! entrave, voile et éteint ma pensée; c'est lui qui me provoque à jouir ou à souffrir; lui qui met en moi le feu de la passion; lui qui dessèche mon cœur ou l'attendrit; lui qui communique à ma volonté cette énergie indomptable ou la plonge dans une mortelle langueur. J'existe indépendamment de lui; le germe de mes facultés, la raison de ma vie morale, sont en moi, en moi seul, dès l'heure où, par la grâce de Dieu, mon âme émergea du néant; et cependant, sans lui, je ne puis, je ne suis rien : mes facultés sommeillent; ma vie, avant même que de commencer, s'est arrêtée

suspendue ; et ainsi je pourrais durer, étranger à tout et à moi-même, sevré de toute vérité et de tout bien, jusqu'au jour où ce corps, enfin, héritier d'une vie qui va se propageant de corps en corps, mais qui, elle aussi, a son origine en Dieu, venant à s'ébranler sous l'effort de la matière qui le soutient et l'enveloppe, enveloppe et soutien lui-même de mon être immatériel, et, transmettant à mon âme l'impulsion qu'il a reçue, éveille mes facultés endormies et me révèle à moi-même. La plante, restée graine stérile jusqu'au jour où, déposée dans un sol approprié, elle y a rencontré les conditions de sa germination, voit, elle aussi, son développement favorisé ou contrarié par l'action du milieu dans lequel elle est appelée à végéter ; et cependant le principe de ce développement, la raison de sa vie, la cause qui la détermine à être telle ou telle, ne sont qu'en elle ; la matière n'a fait que stimuler ses énergies assoupies, qu'activer dans le germe dont elle est issue une vie préexistante. Telle mon âme, avant que la vie s'éveille en elle, est déjà substance et force ; telle elle a en elle-même le principe de son développement, la raison de sa vie, le germe des facultés et la source des énergies qu'elle déploiera plus tard, si les hasards de l'organisation lui sont favorables, et dans la mesure même où ils la seconderont.

CHAPITRE XXXII

RÉFUTATION DU MATÉRIALISME

I. — Idée du matérialisme; le matérialisme ancien

Idée du matérialisme. — S'il fallait donner du matérialisme une définition qui convînt à ses formes les plus diverses, on devrait se borner à dire qu'il est cette doctrine qui attribue à la matière le pouvoir de penser (ce mot s'appliquant à l'ensemble des faits et des facultés qui relèvent de la conscience), et qui, chez l'homme, rapporte la pensée au corps lui-même ou à un principe matériel uni au corps. Mais, à ne tenir compte que de sa forme moderne, la plus savante, nous le définirons avec plus de rigueur, en disant qu'il est cette doctrine qui, rejetant la distinction substantielle de l'âme et du corps, ne voit dans l'âme qu'une abstraction; dans la vie psychologique, qu'une suite et un développement de la vie physiologique; dans le sentiment, la pensée et la volonté, que des fonctions supérieures de l'organisme; qui, en un mot, fait de celui-ci, non plus seulement la condition et l'instrument de la vie morale, mais son sujet, sa cause et son principe, renfermant l'homme tout entier dans le corps et expliquant tout en lui par le corps.

Ses principes. — Si les principes dont une doctrine relève, et dont elle se réclame, devaient seuls servir à la juger, le matérialisme serait aisément condamné; car ceux qu'il avoue et se fait gloire d'affirmer ne sont rien moins qu'erronés ou hypothétiques. 1° Son principe psychologique n'est autre que le sensualisme, dont il est manifestement issu. Si nous ne connaissons rien que par les sens, la matière seule étant donnée à nos sens, elle seule existe pour nous, et l'homme ne fait pas exception à la loi commune. 2° Conséquemment, son principe logique est ce préjugé (car comment qualifier autrement une assertion qui n'est ni évidente, ni démontrable ?) que les sens sont juges et seuls juges du vrai et du faux, de ce qui est et de ce qui n'est pas, dans l'ordre des réalités du moins, sinon dans le domaine de la science abstraite. 3° Son principe métaphysique, enfin, est cet autre préjugé également arbitraire, sinon manifestement erroné, que seule la matière existe et peut exister, disons mieux, la matière telle

qu'elle s'offre à nos sens, puisque leurs perceptions sont la mesure même et marquent la limite de notre connaissance. Il l'affirme, mais quelle preuve en donne-t-il et peut-il en donner? Et, sur ce point, n'est-il pas en partie désavoué par la science, qui, elle, reconnaît que les éléments derniers de la matière doivent être invisibles et intangibles, insensibles par conséquent, sans étendue peut-être, sans analogie avec les formes qu'elle revêt pour nos sens.

Le matérialisme d'Épicure. — Le matérialisme se présente dans l'histoire sous deux aspects très-différents. Dans l'antiquité, c'est le mécanisme d'Épicure, qui n'est pas seulement une doctrine psychologique, mais un vaste système dont la prétention avouée est de rendre compte de l'universalité des choses. Les atomes, le vide, le mouvement et le hasard, suffisent à Épicure pour cela. Tout, pour lui, résulte de la rencontre et du groupement fortuit des atomes. Originairement des mondes en nombre infini, tous différents les uns des autres, étaient également possibles; le hasard qui a produit celui-ci, en faisant prévaloir une certaine combinaison des atomes, eût pu tout aussi bien donner naissance à un autre monde, chacune de leurs combinaisons possibles étant également facile à réaliser, ayant des chances égales de se produire. Mais tout dans ce système, les principes et les conséquences qui s'y appuient, est hypothétique, arbitraire, sans valeur devant la raison et l'expérience. Qu'importe, dira-t-on, l'incertitude des principes, si les explications qu'ils fournissent sont plausibles, s'ils rendent compte des choses, inexplicables à tout autre système? Encore faudrait-il que l'on connût celles que l'on a la prétention d'expliquer. Or les explications d'Épicure s'appliquent à des choses sur lesquelles il n'avait, avec toute l'antiquité, que des notions vagues, erronées, superficielles. Leur valeur est donc nulle devant la science.

Soit, dira-t-on, Epicure n'a pu faire plus qu'il n'était possible en son temps; mais, les applications écartées, le système reste debout; ses principes demeurent inattaquables, et la science saura bien en tirer ce qu'ils n'ont pu donner à leur auteur. A cette prétention nouvelle des récents apologistes de l'atomisme épicurien la réponse est facile : loin d'être inattaquables, les principes du système ne sont qu'hypothétiques. Ces atomes éternels, animés d'un mouvement qui leur est essentiel, le vide au sein duquel leurs mouvements se produisent, Épicure les suppose; il n'en saurait démontrer la réalité. Mais ces principes, fussent-ils réels, suffiraient-ils à tout expliquer dans le monde? Il est permis d'en douter : comment le hasard expliquerait-il des faits et des êtres où l'ordre, la finalité, la prévoyance, par conséquent, sont manifestes? Et, cependant, c'est avec de tels éléments qu'Épicure prétend avoir raison des plus impénétrables mystères, rendre compte de la vie, de la pensée, aussi bien que du corps.

II. — Le Matérialisme moderne.

Le matérialisme moderne. Sa supériorité sur le matérialisme ancien. — La science fournit au matérialisme moderne d'autres armes et le rend autrement redoutable. D'abord, tandis que le matérialisme ancien prétend expliquer l'universalité des choses, lui, il s'attache exclusivement dans les êtres vivants, et particulièrement dans l'homme, à la vie psychologique. Le matérialisme ancien n'est qu'un mécanisme dans lequel, nous venons de le voir, les idées d'activité et de force sont absentes ; le matérialisme moderne est un dynamisme savant : conformément à l'esprit de la science, il voit la force partout présente et agissante, et il restitue aux substances l'activité qui leur est essentielle. Le matérialisme ancien s'appuie sur de vaines conjectures; étranger aux choses qu'il cherche à expliquer, jeu logique d'abstractions sans réalité, il substitue aux faits qui lui manquent les artifices d'une métaphysique frivole autant que subtile. Le matérialisme moderne s'appuie directement sur les faits de l'organisation, et il met à profit les plus récents progrès des sciences physiques et biologiques, que les anciens ne soupçonnaient même pas.

Ses objections : 1° Correspondance de la vie morale et de la vie organique. — Sa prétention est de rendre compte de la vie psychologique par l'organisme. Mais d'abord il s'attaque à la spiritualité de l'âme, qui n'est, dit-il, qu'une vaine hypothèse, imaginée par l'ignorance pour rendre compte de cette vie psychologique dont, lui, il a découvert le principe dans l'organisme et dont il apporte une explication positive, claire et rigoureuse. A l'existence de l'âme il oppose deux arguments principaux : le premier, il le tire de la correspondance qui, à tous les degrés de l'échelle zoologique, existe entre le développement psychologique et le développement organique. Aux degrés inférieurs, en rapport avec des organismes rudimentaires, il constate une vie psychologique faible, obscure, élémentaire ; de vagues sensations, de grossiers besoins, servis par l'instinct ; puis, à mesure que, s'élevant dans l'échelle zoologique, l'on rencontre des organismes plus développés et plus compliqués, il montre un progrès correspondant de la vie psychologique, devenue plus complexe, plus intense, plus délicate, jusqu'à l'homme, qui présente, avec l'organime le plus parfait, le développement moral le plus complet. Même concordance rigoureuse dans l'espèce humaine elle-même, entre le physique et le moral, si l'on compare entre elles les races les plus grossières et les plus avancées et même les individus entre eux, ceux-ci comme celles-là présentant toujours un développement intellectuel et moral en rapport avec celui des organes affectés aux fonctions supérieures de la vie animale.

Admettons que, sur tous les points, ce qui n'est pas encore définitivement constaté, le parallélisme établi entre le développement psychologique et le développement physiologique se maintienne: faut-il en conclure, avec le matérialisme, que le premier a dans le second son principe et sa cause? Une telle conclusion dépasserait évidemment la portée légitime des faits ; une relation existe, une dépendance si l'on veut, de la vie psychologique par rapport à la vie organique : la première a sa condition dans la seconde ; le sentiment, la pensée, la volonté, n'apparaissent qu'en des êtres organisés, et dans la mesure même que leur organisation comporte ; mais est-ce à dire qu'ils aient leur principe dernier dans l'organisme?

2. Influence du physique sur le moral. — Le matérialisme fait valoir ensuite l'influence du physique sur le moral. Le climat, et jusqu'aux plus légères variations atmosphériques ; l'hérédité dans la race comme dans la famille, le tempérament, l'âge, le sexe, la maladie et la santé, le régime, déterminent ou modifient le caractère, les passions, les inclinations, les aptitudes intellectuelles, en un mot l'homme moral tout entier; l'esprit, le cœur, le caractère, sont sous la dépendance du corps, et toutes les circonstances sous l'influence desquelles il vient à être modifié y déterminent des changements correspondants. Donc, conclut le matérialisme, nous ne sommes intellectuellement et moralement que ce que nous font, et le corps lui-même, et les influences qu'il subit.

Discussion. — L'action du physique sur le moral est incontestable, mais celle du moral sur lui-même et sur le physique ne l'est pas moins. D'abord nous sommes aussi, moralement et intellectuellement, ce que nous font l'habitude, le milieu social et, par-dessus tout, notre propre volonté. C'est de là que proviennent en partie les qualités et les défauts de l'esprit, du cœur et du caractère. D'autre part, l'action du moral sur le physique n'est pas moins profonde : c'est la volonté qui dispose des mouvements du corps; c'est la passion qui, elle aussi, l'agite, mais surtout le trouble intérieurement; c'est le chagrin qui use lentement les ressorts de la vie ; c'est une émotion soudaine et vive qui peut les rompre brusquement. Entre le physique et le moral, il y a donc réciprocité d'action ; chacun d'eux est, par rapport à l'autre, tout à la fois cause et effet. Vouloir donc que le physique seul soit cause, et seul le moral effet, c'est méconnaître la réalité des faits, c'est en fausser le sens pour se faire un triomphe facile.

Mais c'est le physique qui produit le moral; et quand celui-ci, à son tour, influe sur lui-même ou sur le physique, c'est le physique en réalité qui réagit sur lui-même? — D'abord on a peine à concevoir que, lorsque des idées influent sur l'esprit, des sentiments sur le cœur, les

idées et les sentiments, par exemple, de ceux qui nous entourent et qu'ils nous communiquent par la parole ou par l'exemple, il puisse être question d'une action même indirecte du physique sur le moral. Mais allons au fond de l'objection : C'est le physique qui produit le moral; et, pour l'établir, le matérialisme argue de deux faits.

La vie morale n'apparaît que dans un organisme approprié; elle est donc soumise à une double condition et dépend doublement de l'organisme. Postérieure à la constitution de celui-ci, elle lui demeure subordonnée quant à son développement : double raison de conclure qu'elle en est le produit. Une comparaison fera aisément ressortir le vice de l'argument. La vie non plus n'apparaît que dans des conditions déterminées, dans un milieu approprié ; et, selon que ce milieu lui convient plus ou moins, le développement de l'être vivant en est favorisé ou contrarié. Or l'influence du milieu sur la germination de la graine et le développement de la plante est-elle moins considérable que celle du corps sur la vie morale? A ne juger que d'après les apparences, vous devriez conclure que c'est le milieu qui donne naissance à la plante. Vous n'hésiteriez pas à l'affirmer, si vous ne connaissiez l'existence de la graine, si l'expérience n'établissait la nécessité d'un germe préexistant. Qui vous assure que la vie morale, pour éclore, n'ait pas besoin d'un germe, d'un principe immatériel uni au corps? Vous le niez, parce que ce principe ne tombe pas sous les sens. Il serait plus sage de douter, puisque vous n'en savez rien. — Mais l'organisme précède la vie morale! — S'ensuit-il qu'il en soit la cause déterminante, le principe essentiel? Le milieu précède aussi la plante. — Mais non la graine! — Vous le savez, en effet ; mais que savez-vous de l'origine de la vie morale? L'antériorité peut n'être qu'apparente, et l'antériorité d'ailleurs équivaut-elle à la causalité ?

Faiblesse scientifique du matérialisme. 1° IL EST HYPOTHÉTIQUE. — Ces objections écartées, attaquons-nous directement au matérialisme, et montrons que les reproches qu'il adresse au spiritualisme, il les encourt lui-même. L'âme n'est qu'une hypothèse, selon lui, et, qui plus est, une hypothèse qui a le malheur de ne rien expliquer. Montrons que son principe à lui est hypothétique aussi, et que, loin de rendre compte de la vie morale tout entière, il lui est interdit d'en rien expliquer. Le caractère hypothétique du matérialisme ressort assez manifestement de la discussion qui précède. De ce que, dans l'existence actuelle, la vie psychologique est attachée à l'organisme ; de ce que nos facultés ont leur condition ou leur instrument dans les organes, conclure qu'elles n'existent que par eux, qu'elles leur sont inhérentes, qu'elles ont en eux leur principe et leur cause, leur raison dernière, c'est faire une hypothèse gratuite ; c'est aller au delà de ce qu'on sait, de ce que les faits exactement interprétés permettent d'affirmer.

Ainsi le matérialisme a beau s'établir sur le terrain des faits et prétendre s'y maintenir ; il sort des faits, il recourt à l'hypothèse, du moment qu'il leur assigne une cause sur laquelle l'expérience n'a point de prise.

2° Il n'explique rien. — Ce n'est pas tout : lui qui prétend tout expliquer, il n'explique rien. Ce n'est point expliquer, en effet, le sentiment et la pensée, que de dire que les nerfs sentent et que le cerveau pense. Supposons aussi complétement connues qu'elles le sont peu les conditions organiques de la vie morale ; supposons connus la structure et la constitution intime des nerfs, leurs états et leurs changements correspondant aux divers états et changements intellectuels et moraux; supposons même que la science puisse déterminer sûrement l'antécédent organique invariable de tout fait psychologique quelconque, la vie morale en sera-t-elle mieux expliquée ? Si profondément que descende le psychologue dans l'analyse des faits de conscience, si haut que s'élève le physiologiste dans la détermination des formes organiques qui en précèdent ou en préparent l'éclosion, sur ces confins de la vie et de la pensée, à ces limites extrêmes de la double connaissance par les sens et la conscience, tout est et restera à jamais mystérieux. Ici finit un monde, là un autre monde commence. Comment oser dire que l'un procède de l'autre ? Comment croire que ce soit précisément le monde inférieur qui explique, qui enfante le monde supérieur, qui pour lui n'existe même pas ?

3° Il repose sur une notion erronée de la matière. — Allons plus loin. Soit, réplique le matérialisme, les obscurités subsistent ; l'évidence fait défaut à mon principe comme à mes explications. Les probabilités, du moins, sont en ma faveur; car des arguments subtils ou des convenances morales, seules preuves que le spiritualisme ait à faire valoir, ne portent pas. Forçons-le donc dans ses derniers retranchements. Laissons aux sens leurs préjugés ; essayons de penser à la seule lumière de la raison..La matière seule existe, et par conséquent la pensée ne peut être qu'une propriété de la matière ? — Mais qu'est la matière ? Cette chose étendue, mobile, colorée, sonore, donnée à nos sens ? Non, elle n'est telle que pour eux, nous le savons, et par delà ces formes empruntées, ces apparences toutes relatives, il nous faut pénétrer par la pensée, non par les sens, jusqu'à son fond, jusqu'aux élements derniers qui la constituent. Mais, à mesure que nous nous rapprochons de cette limite extrême, la matière telle que nos sens nous portent à la concevoir, l'être dans sa passivité et son inertie, s'atténue, s'efface, et la force gagne tout ce qu'elle perd. Nous arrêtons-nous en effet, et le matérialisme se refuse à aller plus loin, à des atomes insécables, centres, il le faut, de forces attractives ou répulsives ? Car que serait l'atome sans la force ? Rien ; tout groupement

et tout déplacement d'atomes seraient inexplicables ; nulle matière par conséquent ne pourrait se constituer.

L'atome n'est donc que le point d'application et comme le lieu de la force, et le principe constitutif de la matière est dans la force. Or la force n'est par elle-même ni matérielle, ni spirituelle : elle est en un sens antérieure à la matière, et en dehors d'elle, puisqu'elle intervient pour la constituer. Énergie motrice, énergie vitale, énergie pensante; à quoi que s'applique la force, quelques vertus qu'elle recèle et sous quelques formes qu'elle se manifeste, en principe elle ne procède pas de la matière qu'elle produit, comme elle produit la vie et la pensée ; et le matérialisme donc qui s'arrête à l'atome, ou même s'en tient aux apparences sensibles, c'est-à-dire au support hypothétique de la force ou à son produit, s'arrête à mi-chemin. Prouvons-nous par là la réalité de forces absolument immatérielles, je veux dire de forces dont l'existence et la manifestation n'auraient pas besoin comme d'un support de ce minimum matériel que nous appelons l'atome ? Nous ne le prétendons pas, et nous pensons que, si cette preuve était à faire, il faudrait la demander à des considérations moins abstraites, plutôt morales que cosmologiques. Tout ce que nous avons voulu établir ici, c'est la faiblesse indéniable du matérialisme, qui, fort pour l'attaque, est hors d'état lui-même de se soutenir, lorsque le spiritualisme, au lieu de se tenir sur la défensive, de se borner à s'affirmer lui-même, ose prendre à son tour l'offensive et scruter la valeur et mesurer la portée des arguments et des faits sous le poids desquels on prétend l'accabler.

Conséquences du matérialisme. — C'est donc en vain que le matérialisme se réclame de l'expérience. Mais, vaincu sur son propre terrain, il a encore à répondre devant la raison et la conscience des conséquences que lui inflige, comme une condamnation suprême, l'inexorable logique de son principe. Contraint, sous peine de se renier lui-même, de nier Dieu, la liberté, le devoir, la vertu, nulle doctrine n'a été un dissolvant plus actif des forces morales et sociales, n'a travaillé avec plus d'énergie à rompre tous les liens dans le respect desquels l'humanité met sa grandeur, la société sa sauvegarde. Aussi l'impiété et l'immoralité marquent-elles comme d'une lueur sinistre sa trace dans l'histoire. A toutes les époques, elle nous montre un souffle d'incrédulité emportant sur son passage les croyances et les mœurs, et, au lendemain de ses triomphes éphémères, quand elles ont eu profané tout ce dont le respect les faisait vivre, les âmes et les sociétés qui l'avaient accueilli en libérateur, effrayées d'elles-mêmes, de ce droit nouveau qu'il leur conférait de nier tout, de mépriser tout, de tout vouloir et de tout faire, et se forgeant des chaînes pour se protéger contre leur propre fureur.

Indiquons ces principales conséquences du matérialisme. C'est d'abord l'*athéisme :* si l'âme n'existe pas ni ne peut exister, si la personnalité est attachée à l'organisme, ou Dieu n'est pas, ou il faut se le représenter sous une forme et avec des organes analogues à ceux de l'homme, comme les épicuriens; ou ne voir en lui, avec les stoïciens, qu'une sorte d'âme du monde. La première alternative dépouille Dieu de ses principaux attributs. Comment serait-il éternel, alors que, comme tous les êtres, il ne serait que le produit d'un concours fortuit d'atomes, seuls éternels ? parfait, alors que tout organisme est nécessairement défectueux, est en outre soumis à toutes les influences étrangères ou spontanées qui peuvent l'altérer ? immuable, enfin, alors que c'est la condition de tout être vivant de croître et de décliner, de naître et de périr ? La seconde alternative enlève à Dieu toute personnalité. Comment aurait-elle conscience d'elle-même, cette âme de l'univers, principe universel du mouvement et de la vie dans le monde, éparse et dispersée jusque dans les moindres parcelles de la matière, présente à tout, sauf à elle-même, et partout agissant sans pouvoir se recueillir en elle-même, agir sur elle-même et pour elle-même ?

La *liberté,* à son tour, est incompatible avec le matérialisme. Si, intellectuellement et moralement, nous ne sommes que ce que les organes nous font, nous sommes nécessairement asservis aux conditions, aux influences qui en résultent.

De même, la *moralité :* du moment qu'avec la liberté périt la responsabilité, nos actions deviennent indifférentes. Et, d'ailleurs, comment une doctrine qui n'a foi qu'à la matière croirait-elle au bien, au devoir, à la vertu ? Elle ne peut y voir qu'une dernière superstition, dont le temps aura raison comme de toutes les autres, et le plaisir et l'intérêt doivent être pour elle les seuls mobiles de nos actions.

Parmi les matérialistes, il en est sans doute qui répudient cette triste solidarité; la plupart cependant, plus conséquents, l'acceptent et s'en font gloire. Ainsi les matérialistes du XVIIIe siècle, les encyclopédistes, avec une sorte d'enthousiasme d'impiété, se sont faits les apôtres d'un tel scepticisme. Mais, chose étrange, ces mêmes hommes, adversaires passionnés des croyances les plus saintes de l'humanité, prêchaient avec une conviction et une ardeur égale le culte de la vérité, de la tolérance, du progrès intellectuel et social, et par là servaient la civilisation, en même temps qu'ils s'attaquaient aux principes religieux et moraux sur lesquels elle repose.

Au XVIIe siècle, Hobbes, plus conséquent, fondait sur la base du matérialisme tout un système d'organisation sociale et politique, remarquable par la logique inflexible de ses déductions. Conduit par le sensualisme au matérialisme, il en dégage sans peine l'athéisme, le fatalisme, l'égoïsme en morale. Mais c'est surtout par les conclusions

nouvelles qu'il tire de ces premières conséquences qu'il se distingue de ses prédécesseurs. L'égoïsme étant le fond de la nature humaine, toute affection, toute action désintéressée, n'est qu'une illusion ; la vertu n'est qu'orgueil, hypocrisie ou faiblesse ; chacun ne vit que pour soi, ne voit dans autrui qu'une victime à exploiter ou qu'un obstacle à écarter. Les hommes donc, dès leurs premières relations, durent entrer en lutte ; l'état de guerre, voilà donc le point de départ de la société. Mais le même intérêt qui arma les hommes les uns contre les autres dut les porter de bonne heure à conclure une trêve profitable à tous : de là des institutions régulières, un pacte arbitraire pour tout lien social, des lois qui en fixent les conditions, un gouvernement qui en assure la stricte observation ; et, de tous les gouvernements, le plus fort et le plus stable étant le meilleur, le despotisme devient pour Hobbes la clef de voûte de l'édifice social.

CHAPITRE XXXIII

L'AME ET LE CORPS

I. — Les problèmes métaphysiques

Entre l'âme et le corps, également réels à titre de substances, également doués d'activité, il y a union intime, action et réaction mutuelles. Mais quelle est la nature de cette union et comment s'expliquent ces rapports? Questions obscures entre toutes, qui ont suggéré bien des hypothèses et des systèmes, mais qui, sans doute, ne recevront jamais de solution.

I. **Union de l'âme et du corps.** — Pour Platon et pour Descartes, l'union de l'âme et du corps n'est qu'acidentelle. L'âme, par elle-même, sent, comme elle pense et veut ; elle est une substance complète aussi bien que le corps. Elle est, dit Platon, logée dans le corps, comme le pilote en son navire ; elle est distincte de lui, comme le musicien de sa lyre. Mais cette théorie rompt l'unité de la nature et de la personne humaine ; elle rend illusoire et inexplicable tout rapport entre l'âme et le corps. L'homme étant tout entier dans son âme, le corps n'est plus qu'un lieu d'exil, qu'une prison, une entrave.

Pour Aristote et les scholastiques, l'union de l'âme et du corps est substantielle. L'âme et le corps sont des substances incomplètes, indispensables l'une à l'autre pour constituer l'homme. Le corps est la matière dont l'homme est fait, l'âme est le principe qui l'informe; la forme, selon le langage d'Aristote, qui l'anime, l'organise, le rend capable des opérations qui constituent la vie morale. Dès lors, l'unité de la nature et de la personne humaine est rétablie. Nous exposons ces doctrines, nous ne les jugeons pas.

La question du siége de l'âme a également partagé les philosophes. Descartes la localise dans une partie du cerveau ; Malebranche, dans le cerveau tout entier ; Aristote et les scholastiques maintiennent, au contraire, que l'âme est tout entière dans le corps tout entier, non pas extensivement, sans doute, l'âme étant simple et indivisible, mais intensivement; non-seulement virtuellement, par le pouvoir qu'elle a d'agir sur tout le corps, mais actuellement, son essence étant unie

au corps tout entier et présente en toutes ses parties, et c'est pourquoi c'est dans les diverses parties du corps que nous ressentons nos sensations. On saisit facilement le bien qui rattache cette théorie à celle de l'union substantielle de l'âme et du corps.

II. **Rapports de l'âme et du corps.** — Quant à leurs rapports, Leibnitz prétend qu'il n'y a que trois manières de les expliquer : ou la cause des mouvements, des actes du corps et de l'âme, est en eux, ou elle est en dehors d'eux ; et, dans ce cas, ou elle intervient incessamment pour produire leurs modifications, ou elle les a déterminées d'avance. Mais à ces trois théories il faut ajouter celle qui place dans un agent intermédiaire entre l'âme et le corps le principe de leurs modifications, de leur action mutuelle.

1. **Le médiateur plastique de Leclerc.** — Entre l'âme et le corps, Leclerc suppose une substance intermédiaire qui les met en rapport. Vaine hypothèse : est-elle d'une autre nature que l'âme et le corps? Mais comment l'imaginer ? Est-elle donc à la fois matérielle et immatérielle ? Quelle contradiction ! Et, d'ailleurs, le fût-elle, l'action de la matière sur la pensée et de la pensée sur la matière n'en serait pas davantage expliquée.

Le *médiateur plastique* de Leclerc se rattache à la force plastique ou organisatrice de Cudworth, principe qu'il suppose partout répandu dans la nature et à l'aide duquel il prétend expliquer la formation des êtres et la vie.

Revenons aux trois théories signalées par Leibnitz : celles de l'*influx physique,* des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie*. Imaginez, dit Leibnitz, deux horloges marchant d'accord. Cet accord ne peut s'expliquer que de trois manières. Ou il provient des horloges mêmes, dont les mécanismes sont liés : c'est l'influx physique ; — ou il est le fait de l'horloger, qui à chaque instant le rétablit : c'est l'occasionnalisme ; — ou, enfin, l'horloger les a si bien réglées que l'accord subsiste toujours : c'est l'harmonie préétablie.

2. **L'influx physique d'Euler.** — Newton et Euler admettent une action immédiate et réciproque de l'âme et du corps, les mouvements du corps déterminant directement des sensations dans l'âme, comme les volitions de celle-ci, des mouvements dans le corps. Mais cette théorie n'est que l'expression des faits généralement admis. Elle les reconnaît sans les expliquer. Le mystère subsiste toujours : comment l'être étendu et l'être inétendu peuvent-ils entrer en rapport, et agir l'un sur l'autre ?

3. **Les causes occasionnelles de Malebranche.** — Pour Malebranche, qui sur ce point ne fait que développer les principes de Descartes, l'âme et le corps sont étrangers l'un à l'autre, et ils n'agissent l'un sur l'autre qu'en apparence. Et comment en serait-il autre-

ment, alors que la matière et la pensée sont d'une essence opposée, alors surtout que l'âme ne sait rien du corps et que, par conséquent, elle est dans l'impossibilité de s'en servir? Pour le mouvoir, en effet, il faudrait qu'elle connût ses organes; qu'elle sût, et sur quel point doit porter son effort, et de quelle nature il doit être. L'influx physique écarté, Malebranche conclut que c'est Dieu, principe de toute activité, qui doit agir et sur le corps et sur l'âme, pour produire en chacun d'eux des changements correspondant à ceux qui s'opèrent dans l'autre. Je veux mouvoir mon corps : ma volition n'est pas la cause de son mouvement, elle n'en est que l'occasion : c'est Dieu qui le meut. La théorie de Malebranche suppose la passivité, l'inertie des substances créées, Dieu étant la source de toute activité, ou plutôt la force unique qui meut tous les corps, anime tous les êtres, et dont l'action universelle supprime toute autre action et suffit à tout. Ces seuls principes suffiraient à la condamner. Ajoutons, avec Leibnitz, que c'est dégrader la majesté divine que de reporter en Dieu, à quelque degré que ce soit, la cause et, par suite, la responsabilité des troubles de l'âme et du corps, du péché; mais, surtout, ce que Leibnitz se refuse à voir, qu'entre l'âme et le corps il y a une réciprocité d'actions dont fait foi la conscience. Oui, l'effort même que je dois faire pour mouvoir mon corps m'est un indice assez significatif, une preuve irrécusable que ma volonté est cause à quelque degré, non cause unique sans doute, mais ici déterminante, du mouvement que mon corps exécute.

4. **L'harmonie préétablie de Leibnitz.**— Leibnitz, se plaçant au même point de vue que Malebranche, et rejetant comme lui toute action des deux substances l'une sur l'autre, imagine que la suite des modifications de chacune a été fixée par Dieu avant même la naissance et qu'en créant le corps, il a choisi, pour l'unir à lui, une âme dont les modifications successives correspondent exactement toujours aux siennes. Que cette explication, mieux qu'aucune autre, sauvegarde la sagesse de Dieu, on peut l'accorder à Leibnitz; elle n'en soulève pas moins d'insurmontables difficultés. Et, d'abord, que devient la liberté? Si toutes les modifications de mon âme sont déterminées à l'avance et s'ensuivent fatalement les unes des autres, chacune d'elles ayant sa raison d'être dans celle qui la précède, et toutes étant en germe dans la première, toute initiative me fait défaut; je ne puis rien en présence de cet enchaînement inexorable de causes et d'effets. Que devient ensuite le principe de la raison suffisante, invoqué par Leibnitz? Pourquoi cette union du corps et de l'âme, nécessaire selon lui, puisqu'il n'admet pas que le corps puisse exister sans l'âme, ni l'âme sans le corps, alors que chacun d'eux se suffit pleinement à lui-même et qu'étrangers l'un à l'autre, le corps est pour l'âme comme s'il n'existait pas, et de même l'âme pour le corps?

II. — Rapports du physique et du moral[1].

Tant d'explications illusoires des rapports de l'âme et du corps nous autorisent à tenir la question pour insoluble, telle du moins que la philosophie la pose. Laissons donc la métaphysique pour la science, le raisonnement pour l'expérience, les principes pour les faits. A ce nouveau point de vue tout positif, la question comporte une solution. Il est difficile, mais possible, de déterminer à quels états physiologiques correspondent tels états psychologiques, telles facultés; à quels changements organiques correspondent tels phénomènes moraux, et, de même, de déterminer ce qui se produit dans l'organisme, à la suite de tels états ou faits psychologiques. Cet ordre de questions ouvre à la science de l'homme un vaste champ de recherches. Un petit nombre de résultats sont aujourd'hui acquis. Nous ne ferons qu'effleurer les points principaux.

Loi de la subordination des fonctions. — Mais, avant tout, il faut maintenir la loi de l'harmonie et de la subordination des fonctions, qui est l'expression la plus élevée des faits. Entre les propriétés physico-chimiques, les fonctions organiques et les facultés psychologiques, un rapport est donné : les fonctions organiques n'apparaissent jamais que dans un milieu constitué par les forces physico-chimiques, maintenu ou modifié par leurs effets, et, de même, les facultés psychologiques que dans un milieu organique. Dans cette série d'existences et d'actions consécutives, les termes antécédents sont la condition constante et nécessaire de ceux qui les suivent. Mais ceux-ci sont plus qu'une suite et un simple développement de ceux-là. Les fonctions organiques sont irréductibles aux propriétés physiques et chimiques, et de même les facultés psychologiques aux fonctions organiques. Bien plus, elles les modifient profondément ; elles se les subordonnent, afin de les adapter à leurs fins propres ; elles s'en font des instruments. C'est ainsi que la vie est inexplicable par la matière, et la pensée par la vie.

§ 1er. — Influence du physique sur le moral : les systèmes

1. Théorie des passions de Cabanis.— Etudions maintenant les rapports de la vie psychologique et de la vie organique, et d'abord ceux du corps avec nos facultés. Premièrement, avec la sensibilité.

[1] Cf. Renouvier, 2me *Essai*. Nous lui avons emprunté, pour la plus grande partie, les analyses et les faits contenus dans les deux premiers paragraphes de cet article.

Cabanis a fixé le siége des passions et des affections dans les organes, principalement dans les viscères. La santé, la maladie surtout, lui fournissent des faits nombreux à l'appui de sa thèse. Mais elle soulève des objections décisives. Et, d'abord, comment rapporter aux organes, et à tel organe spécial, des sentiments généraux comme la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, etc., qui résultent fatalement de l'appréciation que nous, êtres sensibles mais intelligents, faisons des choses ? Comment leur rapporter, de même, des affections, des passions purement morales, auxquelles par conséquent le corps est absolument étranger ? Et, enfin, pour les passions sensuelles, à supposer qu'elles résultent de tendances organiques, ce que nous ne contestons pas, encore faut-il que l'habitude vienne développer ces prédispositions pour qu'elles deviennent des passions.

2. La pensée et le cerveau.— Passons aux rapports du corps avec les facultés supérieures : l'intelligence et la volonté. Celles-ci, le matérialisme les localise dans le cerveau. Leur développement, leur activité, leur puissance, résultent, dit-il, du volume, accessoirement de la forme, du poids, de la composition chimique, de la constitution anatomique, du fonctionnement physiologique enfin du cerveau. Que ces conditions organiques influent, en effet, sur l'intelligence et la volonté, nous n'y contredisons pas ; mais nous sommes obligés de reconnaître que l'expérience n'a point encore prononcé d'une manière décisive sur tous ces points. Les observations n'ont guère porté que sur le volume, la forme et le poids du cerveau, et encore leurs résultats semblent-ils parfois contradictoires. Ainsi il n'est point établi que la supériorité intellectuelle soit incompatible avec un volume ou un poids médiocres du cerveau, et même son volume excessif se rencontre dans l'idiotisme, avec une déformation, il est vrai. Il est juste de reconnaître, toutefois, qu'au-dessous d'une certaine moyenne de volume et de poids, il y a incapacité ou faiblesse intellectuelle.

3. Système de Gall. — Gall, se plaçant à un point de vue tout opposé à celui de Cabanis, rapporte au cerveau la vie psychologique tout entière, les affections et les passions, comme l'intelligence et la volonté. Il distingue des facultés intellectuelles, affectives et instinctives, et il localise chacune d'elles dans une partie spéciale du cerveau, qui forme ainsi autant d'organes distincts. Chacune de ces facultés est en raison du développement de l'organe qui lui est affecté. Toutes même ne se rencontrent pas chez tous les individus. L'examen des protubérances du crâne, plus ou moins considérables selon que l'organe lui-même est plus ou moins développé, permet de reconnaître les facultés que possède chaque individu, ainsi que leur degré. Chacune des facultés primitives comprend d'ailleurs un certain nombre de facultés auxiliaires affectées à son usage : attention, jugement, etc. La

raison et la volonté ne sont plus des facultés spéciales, mais résultent de l'équilibre des facultés intellectuelles. Tel est le système de Gall, fondé sur de profondes observations anatomiques et morales, mais dont, psychologiquement et anatomiquement, la preuve est encore à faire. Laissons de côté sa psychologie tout arbitraire ; la distinction d'organes spéciaux dans le cerveau est jusqu'ici contredite par l'expérience. La substance du cerveau est partout chimiquement et anatomiquement la même ; nulle délimitation régulière. Le cerveau forme donc un organe unique et dont toutes les parties sont solidaires, indispensable tout entier aux diverses fonctions de la vie morale. Ajoutons que les phrénologistes n'ont jamais pu se mettre d'accord sur le nombre des facultés primitives, aussi bien que sur leur siége ; et enfin que, si Cabanis a exagéré en un sens, ils exagèrent dans un autre, lorsqu'ils concentrent toute la vie morale dans le cerveau et qu'ils se refusent à voir en d'autres organes le germe ou la racine d'un grand nombre de penchants et d'affections.

4. Physiognomonie de Lavater. — Nous ne ferons que mentionner la physiognomonie de Lavater, ou l'art de découvrir les facultés, les penchants et les passions, en un mot de pénétrer dans l'âme elle-même, par l'examen de l'extérieur, et particulièrement du visage. Il y a là, comme dans tous les travaux dirigés dans le même sens, quelque vérité avec beaucoup de conjectures et d'illusions.

§ 2. — Influence du moral sur le physique : les faits

I. Mouvements liés à la pensée : I. Mouvements consécutifs du sentiment. — Arrivons aux rapports de la vie morale avec l'organisme : il s'agit des mouvements consécutifs du sentiment et de l'imagination. L'influence du sentiment sur l'organisme est accidentelle ou permanente, superficielle ou profonde. La joie, l'espérance, en un mot les sentiments heureux, sont accompagnés d'une sensation de bien-être qui est l'indice d'un état favorable du corps ; le contraire a lieu pour les sentiments pénibles. Les affections profondes, tristes et douloureuses surtout, exercent sur l'organisme en général, et en particulier sur tel ou tel organe, selon la nature de l'affection, une influence permanente, profonde, qui, à la longue, modifie, entrave leurs fonctions et y détermine des lésions. Les émotions vives précipitent ou ralentissent, troublent, suspendent la circulation, la respiration, la digestion. En se répétant, le désordre s'aggrave, et les organes mêmes sont atteints. A cette influence intime et persistante du sentiment sur l'organisme, ajoutons son action sur les parties extérieures et mobiles du corps : de là des mouvements, des gestes,

le jeu de physionomie ; et en partie sur certains organes intérieurs, tels que le gosier, la langue et les lèvres; de là les inflexions de la voix.

2. Mouvements inconscients, consécutifs de l'imagination. — L'influence de l'imagination sur l'organisme n'est pas moins considérable. Il suffit de se représenter vivement tel objet, telle scène fictive, pour éprouver, avec les sentiments qu'ils comportent, les effets physiologiques qui accompagneraient ceux-ci, et, jusqu'à un certain point, des sensations en rapport avec eux. Les parties mobiles du corps sont, elles aussi, placées sous l'empire de l'imagination. Ses attitudes, ses mouvements, se conforment aux objets, aux scènes qui la préoccupent, s'inspirant tout à la fois du sentiment qu'ils éveillent et le manifestant. De même, le geste de l'orateur figure les contours, les mouvements de l'objet dont il parle, ou, par une lointaine analogie, s'adapte aux sentiments qu'il exprime. Il y a enfin une influence de l'imagination sur les organes des sens, dont nous parlerons à propos de l'hallucination.

3. Mouvements préimaginés ; vertige. — Les mouvements dont il a été question jusqu'ici, externes ou internes, ont pour caractère commun de se produire presque à notre insu et sans être représentés à la conscience. Occupons-nous maintenant des mouvements préimaginés.

1° Il suffit qu'un mouvement soit distinctement représenté à la pensée et en même temps désiré, pour qu'il se produise un effet, pourvu toutefois qu'il ne soit ni trop compliqué, ni trop difficile, et qu'il n'exige des organes qu'il intéresse qu'un léger effort ; ce qui a lieu surtout s'ils y sont exercés par l'habitude, et, dans ce cas, le mouvement se produira sûrement si la volonté ne lui fait obstacle.

2° Il suffit encore qu'un mouvement soit conçu comme inévitable, ou même simplement comme possible, pour qu'il se produise malgré la volonté, si les conséquences en sont appréhendées comme funestes ou seulement fâcheuses, à la condition toutefois qu'aucun objet étranger ne vienne en distraire la pensée. C'est ainsi que nous ne pouvons retenir nos pleurs ou notre rire, alors cependant que nous les regardons comme inopportuns et que nous nous efforçons de les réprimer. Ainsi s'explique le vertige sur le bord d'un abîme : l'idée d'une chute, seulement possible, nous obsède et nous trouble à tel point que la réflexion et la volonté qui pourraient la prévenir sont impuissantes à s'y opposer, et la chute se produit alors fatalement par l'effet de la terreur même qu'elle inspire.

Ainsi s'explique encore cette sorte de contagion morale à laquelle succombent surtout les personnes d'une imagination exaltée ou d'un esprit faible, lorsque les phénomènes, les mouvements qu'elles redoutent, et qu'elles voient se produire autour d'elles, sont terribles ou de

nature à ébranler fortement l'imagination : convulsions, possession, danse de Saint-Guy. Ce qui se passe alors tient évidemment du vertige, bien plus qu'il n'est, comme on l'a prétendu, un effet de l'imitation ou de la sympathie.

§ 3. — États psychologiques intéressant plus particulièrement l'organisme

Certains états psychologiques auxquels le corps est particulièrement intéressé demandent à être rapidement étudiés; ce sont : le sommeil, le rêve, l'hallucination, le somnambulisme et la folie.

1° **Sommeil.**— Le sommeil, qui se caractérise par un ralentissement de l'activité organique et par une suspension partielle ou totale de l'activité mentale; qui a pour point de départ la fatigue des organes et pour résultat de leur restituer leur énergie normale, a donc manifestement pour fin la réparation des forces vitales, épuisées par les fatigues de la veille. Ses préliminaires sont : la suspension de l'activité motrice, l'engourdissement progressif des sens, dont les sensations sont de plus en plus faibles et obscures ; celui de la réflexion et de la volonté, celles de nos facultés que le sommeil atteint les premières; finalement de la mémoire et de l'imagination, qui restent les dernières éveillées, mais de plus en plus alanguies, jusqu'à ce que toute pensée s'éteigne. Dans le sommeil profond, le corps garde une immobilité absolue, et la vie psychologique est complétement suspendue. A peine les impressions sensorielles, très-vives ou inaccoutumées, parviennent-elles à transmettre à la conscience de faibles et obscures sensations, dont la signification lui échappe absolument.

2° **Rêve.** — L'activité mentale reparaît dans le rêve, et quelquefois sous la forme d'un puissant effort intellectuel, lorsque, par exemple, le rêveur poursuit, rencontre la solution d'un problème difficile, qu'il compose un discours, une œuvre d'art. Mais, le plus souvent, la mémoire et l'imagination en font tous les frais. De là un défaut constant de cohésion et de solidité dans les combinaisons d'idées, toutes fortuites, qu'ébauche sans nul souci de la vérité la pensée du rêveur, tour à tour exaltée et languissante, et dont tout l'effort est de se prêter docilement au jeu capricieux de l'association et de répondre aux sourdes impulsions de l'organisme, — défaut dont lui-même ne s'aperçoit que lorsque, réveillé, il cherche et qu'il parvient à reconstituer par le souvenir le rêve qui l'avait ému, charmé ou terrifié. En général, il n'y a dans le rêve ni volonté efficace, le rêveur croyant se mouvoir et restant immobile; ou, s'il essaye de se mouvoir, comme dans le cauchemar, il a conscience de n'y pas réussir ; — ni réflexion ou raison, car il est incapable de discerner le vrai du faux, le bien du mal : si sa pensée est

erronée, chimérique, criminelle, il ne le sait pas ; sa pensée, son action illusoire, peuvent atteindre l'extrême limite de l'invraisemblable, de l'absurde, de l'odieux, sans que ni sa raison, ni sa conscience, le soupçonnent et s'en révoltent ;— ni conscience vraie : et comment aurait-il conscience de lui-même, celui qui, ayant perdu le juste sentiment de la réalité, se croit le personnage fictif, le héros ou la victime du drame fictif qu'il imagine ?— ni liberté enfin, puisque, ne réfléchissant pas, il est incapable de choisir, et que fatalement, sans hésitation, sans regret et sans remords, il cède toujours au sentiment, au désir, à l'aversion qui le domine ?

En résumé, tout extraordinaires que sont quelquefois les conceptions du rêve, et de si loin qu'elles dépassent alors la mesure ordinaire des forces intellectuelles, il faut reconnaître que cette activité de l'esprit est toute spontanée, qu'elle manifeste des aptitudes heureuses, innées plutôt qu'acquises, ignorées peut-être et restées sans emploi dans la veille; mais que la réflexion et la volonté n'y sont pour rien : travail inconscient, quelque merveilleux qu'il soit, et dont la nature a tout le mérite.

Signalons, parmi les circonstances qui déterminent la direction du rêve, les sensations ou les pensées survenues dans le passage de la veille au sommeil, les préoccupations de la veille, les désordres ou la gêne momentanée des fonctions organiques. Notons, enfin, ce pouvoir qu'a le rêveur de percevoir des sensations externes très-vives ou inaccoutumées, et de les adapter, non sans les transformer, il est vrai, à son rêve, où elles deviennent le point de départ d'un nouvel effort imaginatif et comme un prétexte à y introduire des épisodes que son cadre primitif ne comportait pas.

3° Hallucination. — L'hallucination est une sensation sans objet. Chacun des sens peut être le siége de telles sensations, mais plus habituellement ce sont l'ouïe et la vue. La netteté, la vivacité, la complication ingénieuse de telles sensations, auxquelles ne répond aucun objet extérieur, sont assez connues ; elles n'impliquent pas nécessairement égarement de l'esprit ou affaiblissement des facultés. Les constitutions intellectuelles les plus saines et les plus robustes y sont parfois sujettes ; mais, tout en les éprouvant, on sait bien alors qu'elles sont fictives, parce qu'elles sont incompatibles avec les conditions de l'expérience actuelle. Plus habituellement cependant, l'hallucination accompagne des lésions ou des désordres graves des grands centres nerveux. On l'explique aussi tantôt par un état maladif des organes des sens, tantôt par une action de l'imagination sur ces mêmes organes, ou même simplement par une illusion de l'imagination. Ces diverses explications sont toutes vraisemblables. Il n'est pas douteux que des personnes d'une imagination ardente ou exaltée, sous l'empire d'une

émotion très-forte, ne puissent croire à la réalité des objets qu'elles se représentent comme donnés à la vue ou à l'ouïe, à cause de la vivacité avec laquelle elles se les représentent, de l'impossibilité où leur émotion les met de juger de ce qui se passe en elles. Mais d'autres fois le point de départ de l'hallucination est dans un état maladif des organes, qui réagissent sur l'imagination. Les sensations fictives du rêveur se rapprochent singulièrement de l'hallucination imaginative.

4° Somnambulisme. — Le somnambulisme est un rêve en action: les mouvements, les actes que le rêveur ne fait qu'imaginer, le somnambule les exécute. C'est là tout ce qui distingue cet état du rêve. Les mêmes facultés intellectuelles, et au même degré, s'exercent dans l'un et dans l'autre. La sécurité du somnambule en présence de dangers qui pour tout autre seraient effrayants, la facilité avec laquelle il surmonte tous les obstacles qu'il vient à rencontrer, la sûreté de ses démarches, le succès de son travail, quelquefois très-compliqué et réellement difficile, s'expliquent par sa préoccupation exclusive, par la concentration de ses facultés fortement tendues et appliquées à un objet unique. Il ne voit que le but qu'il poursuit, et tout son effort est d'y adapter tous les moyens que les circonstances mettent à sa disposition.

5° Vertige du crime.—Il y a un état de l'esprit qui présente quelque analogie avec la folie, mais plus encore avec le vertige: c'est ce qu'on pourrait appeler le vertige du crime. Sous l'obsession d'une idée fixe, une action qui répugne, qui fait horreur, mais que l'on craint de commettre, de ne pouvoir éviter, finit par s'imposer irrésistiblement. Cet état de l'âme, où la réflexion et la volonté, aux prises avec l'imagination affolée et terrifiée, luttent en vain pour écarter, pour retarder une catastrophe, qui cependant ne peut se produire que si la volonté s'y prête, tient manifestement du vertige, met en jeu les mêmes forces et doit s'expliquer de même.

6° **Folie.** — La folie présente plusieurs espèces principales : la *monomanie,* qui est l'obsession d'une idée erronée ; l'*égarement,* qui est la privation de la raison, une impuissance de l'esprit à reconnaître et à apprécier sainement les choses sous l'influence d'une illusion générale et permanente; la *manie,* qui est ou l'impossibilité de fixer ses pensées, tant elles sont précipitées, heurtées, incohérentes; ou celle de les concevoir distinctement, tant elles sont au contraire lentes, pénibles, obscures et vagues. La monomanie n'exclut pas une certaine vigueur intellectuelle dans les sujets mêmes sur lesquels elle porte : enchaînement systématique des idées, puissance logique de l'esprit, mais avec perversion du jugement et impossibilité d'une appréciation saine ; ni d'ailleurs la rectitude du jugement sur les points qui lui sont étrangers. La folie, en général, implique la perte de la volonté libre, de la raison,

de la mémoire et de la conscience. Pour la liberté, c'est évident ; pour la raison, comment l'aliéné la posséderait-il, alors qu'il est incapable de discerner le vrai du faux, le bien du mal ? Et, de même, la mémoire, alors qu'il ne reconnaît plus les personnes et quelquefois les choses les plus familières, que son propre passé lui échappe, ou qu'il n'en a plus qu'un vague souvenir, mêlé d'illusions ? De même, enfin, la conscience, puisqu'il n'a de sa situation actuelle nulle connaissance, se croyant tout autre qu'il n'est, ni le sentiment exact de ce qu'il a été, indispensable à la conscience ?

III. — Question du principe de la vie

Cette étude des rapports de l'âme et du corps nous amène à dire un mot de la vie. S'il ne s'agissait que de la constitution des organes et du mécanisme des opérations vitales, la philosophie devrait s'en remettre aux sciences spéciales de recherches et de constatations pour lesquelles elle n'a pas compétence; mais il s'agit du principe de la vie, question toute spéculative et qui intéresse plus encore la philosophie que la science.

Les théories que nous allons signaler remontent à l'antiquité. Les noms ont changé, des faits nouveaux ont été mis en lumière, les idées ne se sont pas renouvelées. Descartes expliquait la vie par le jeu des forces mécaniques, par les lois du mouvement ; mais la théorie de Descartes fut bientôt rejetée : le fait de forces spéciales à l'organisation était trop manifeste. Stahl rapporte la vie à l'âme, qui elle-même construit le corps qui doit être sa demeure, le théâtre et l'instrument de ses opérations : c'est l'*animisme*. Barthez, suivi par Maine de Biran et Jouffroy, rapporte la vie à un principe spécial, distinct du corps et de l'âme : c'est le *vitalisme*. Mais il ne dit pas si ce principe est matériel ou non, s'il peut être séparé de l'organisme. L'école de Montpellier, plus affirmative avec Bérard, Lordat surtout, le déclare immatériel et étranger à l'organisme. Enfin l'école de Paris, après Bichat, rapporte la vie à l'organisme même, doué de propriétés vitales : c'est l'*organicisme*. Les uns, avec Bordeu, attribuent à chaque organe une activité vitale propre; les autres, avec Bichat, ne la reconnaissent qu'à l'organisme entier. Allant plus loin, le matérialisme contemporain prétend expliquer la vie par la seule action des forces physiques et chimiques.

Ces trois théories soulèvent également de graves difficultés. Les animistes, en dépit de leurs hypothèses, de leurs explications ingénieuses mais conjecturales, n'ont pu répondre à cette objection décisive, selon nous, que l'âme ne saurait construire avec des éléments matériels un

corps dont elle ne sait rien, non plus que des propriétés et des lois dont la mise en œuvre de ces éléments suppose une connaissance préalable très-précise et très-exacte. Ils distinguent, il est vrai, une vie inconsciente de l'âme, une sorte de travail instinctif auquel elle devrait d'ignorer son œuvre même. Mais, à l'appui de telles suppositions, il faudrait des faits. Quant au vitalisme, l'existence d'un principe vital, distinct à la fois du corps et de l'âme, capable de produire l'organisme, incapable de pourvoir à ses besoins, de remédier à ses maux, de prolonger son existence, semble à tout le moins bien contestable. L'organicisme enfin, avec sa prétention de ramener la vie aux forces inorganiques, a évidemment tort. Bien loin qu'il réussisse à expliquer par elles la formation d'un organisme complet, l'expérience à laquelle il en appelle, la science dont il se réclame, en sont encore à découvrir un organe, que dis-je? un tissu, une fibre, un élément organique, constitué de toute pièce par le seul travail mécanique des forces inorganiques; car nous ne saurions considérer comme tels certains produits de l'économie, lesquels ne diffèrent que par le milieu où ils prennent originairement naissance des composés de la manière brute, mais ne présentent à aucun degré des traces d'organisation, c'est-à-dire cette aptitude à se développer, à se renouveler en s'assimilant et en rejetant tour à tour des éléments empruntés au dehors, et ce mode spécial de structure qui caractérisent éminemment les formations organiques.

Laissons donc encore ici la spéculation pour les faits. La vie n'apparaît point sans un germe préexistant, puisque jamais l'expérience n'a pu ni ne pourra constater, d'une manière décisive, de génération spontanée. Ce germe ne se développe que sous l'influence d'un milieu favorable qui en stimule les énergies natives. Il devient alors un organisme, c'est-à-dire un système d'organes dont les fonctions conspirent à une fin commune, et dont le nombre, la complication et la diversité augmentent, en même temps que leur solidarité devient plus étroite, à mesure qu'on s'élève plus haut dans l'échelle biologique. L'organisme, comme le germe, ne se conserve, ne se répare, ne se reproduit, car il possède ces propriétés, que par un échange d'éléments et d'actions avec un milieu favorable. La vie considérée dans l'organisme n'est que la synthèse de ses fonctions. Ses troubles ou sa cessation proviennent donc exclusivement des désordre et des altérations de l'organisme, comme sa perfection de l'excellence de celui-ci. S'il s'agit de remonter plus haut et de considérer la vie dans le germe, elle n'est encore que la propriété qu'il possède de s'organiser. Veut-on pénétrer plus loin et rechercher l'origine de la vie, ce qui fait que le germe existe, qu'il possède ces propriétés, et l'organisme avec lui : ici tout est mystère. L'activité, la force qui est partout et qui est le fond de tout, apparaît avec la vie sur une scène plus élevée, dans des condi-

tions plus complexes, sous l'empire de lois tout aussi réelles que celles de la matière inorganique, également nécessitantes, quoique les plus mystérieuses de toutes. En vertu de ces lois, certains faits étant donnés, d'autres se produisent, puis d'autres, mais toute explication nous échappe en dehors de la connaissance des lois qui président à cette élaboration et à ces métamorphoses. Le monde inorganique appartient aux forces aveugles, au jeu purement mécanique des atomes. Dans le monde organique, tout est tendance, aspiration à des fins, poursuite et réalisation de desseins entrevus. C'est dans ce contraste qu'apparaît le mieux la différence de l'un et de l'autre.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

OBJET DE LA PHILOSOPHIE. — SA DIVISION

CHAPITRE II

IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE. — SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES. — SA POSSIBILITÉ

PSYCHOLOGIE

AVANT-PROPOS

PARTIE PRÉLIMINAIRE

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

CHAPITRE II

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME

CHAPITRE III

EXAMEN DE QUELQUES THÉORIES DES FACULTÉS

PREMIÈRE PARTIE

—

Sensibilité

CHAPITRE IV

DE LA SENSIBILITÉ EN GÉNÉRAL

CHAPITRE V

SENSIBILITÉ PHYSIQUE

CHAPITRE VI

SENSIBILITÉ MORALE. — CLASSIFICATION DES SENTIMENTS

CHAPITRE VII

DES PASSIONS

CHAPITRE VIII

FAITS PRIMITIFS DE LA SENSIBILITÉ MORALE

SECONDE PARTIE

L'Intelligence

CHAPITRE IX

DE L'INTELLIGENCE. — THÉORIE DES FONCTIONS INTELLECTUELLES

SECTION PREMIÈRE

Les Opérations intellectuelles

CHAPITRE X

ATTENTION

CHAPITRE XI

ABSTRACTION

CHAPITRE XII

GÉNÉRALISATION

CHAPITRE XIII

QUESTION DES UNIVERSAUX

CHAPITRE XIV

COMPARAISON ET JUGEMENT

§ Ier. — *Comparaison*

§ II. — *Jugement*

CHAPITRE XV

RAISONNEMENT

SECTION DEUXIÈME

Facultés intellectuelles

—

CHAPITRE XVI

MÉMOIRE

CHAPITRE XVII

ASSOCIATION DES IDÉES

CHAPITRE XVIII

IMAGINATION

CHAPITRE XIX

PERCEPTION EXTERNE

CHAPITRE XX

PERCEPTION INTERNE ET CONSCIENCE

SECTION TROISIEME

—

De la connaissance première et de la raison.

CHAPITRE XXI

DES IDÉES

CHAPITRE XXII

DE L'ORIGINE DES IDÉES. — EMPIRISME ET RATIONALISME

CHAPITRE XXIII

NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES

CHAPITRE XXIV

RAISON. — LA CONNAISSANCE PREMIÈRE ET LA RAISON

TROISIÈME PARTIE

—

Activité, Volonté et Liberté

CHAPITRE XXV

ACTIVITÉ ET INSTINCT

§ 1er De l'activité en général.

§ 2. De l'instinct.

CHAPITRE XXVI

HABITUDE

CHAPITRE XXVII

VOLONTÉ

CHAPITRE XXVIII

LIBERTÉ MORALE

CHAPITRE XXIX

LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE ET FATALISME

PARTIE COMPLÉMENTAIRE

L'Ame et le Corps

CHAPITRE XXX

INDIVIDUALITÉ ET PERSONNALITÉ

CHAPITRE XXXI

SPIRITUALITÉ DE L'AME

CHAPITRE XXXII

RÉFUTATION DU MATÉRIALISME

CHAPITRE XXXIII

L'AME ET LE CORPS